نصوص معاصرة

فصلية تعنى بالفكر الديني المعاصر

العـددان الثاني والثالث والثلاثون، السـنتان الثامنة والتاسعة،

خريف ٢٠١٣م، ١٤٣٤هـ وشتاء ٢٠١٤م، ١٤٣٥هـ

البطاقة وشروط النشر

- نصوص معاصرة، مجلّة فصليّة تعنى ـ فقط ـ بترجمة النتاج الفكريّ الإسلاميّ إلى القارئ العربيّ.
- ترحّب المجلّة بمساهمات الباحثين في مجالات الفكر الإسلاميّ المعاصر، والتاريخ، والأدب، والتراث، ومراجعات الكتب، والمناقشات.
- يشترط في المادّة المرسلة أن تلتزم بأصول البحث العلمي على مختلف المستويات: المنهج، المنهجيّة، التوثيق، وأن لا تكون قد نُشرت أو أُرسلت للنشر في كتابٍ أو دوريّة عربيّة أخرى.
- تخضع المادّة المرسلة لمراجعة هيئة التحرير، ولا تعاد إلى صاحبها، نُشرت أم لم تنشر.
- للمجلّة حقّ إعادة نشر المواد المنشورة، منفصلةً أو ضمن كتاب.
- ما تنشره المجلّة لا يعبِّر بالضرورة عن وجهة نظرها.
- يخضع ترتيب الموادّ المنشورة لاعتباراتٍ فنّيّة بحتة.

بسم الله الرحمن الرحيم

فصليّة فكريّة

تعنى بالفكر الديني المعاصر

❑ المراسلات

لبنان ـ بيروت ـ ص. ب: ٣٢٧ / ٢٥

www.nosos.net | البريد الإلكتروني: info@nosos.net

❑ التنفيذ الطباعي ومركز النشر:

مؤسسة دلتا للطباعة والنشر، لبنان ـ الحدث ـ قرب مستشفى السان تريز ـ مفرق ملحمة كساب ـ خلف المركز الثقافي اللبناني ـ بناية عبد الكريم وعطية ـ تلفاكس: ٠٠٩٦١٥٤٦٤٥٢٠

البريد الإلكتروني: deltapress@terra.net.lb

❑ وكلاء التوزيع

- لبنان: شركة الناشرون لتوزيع الصحف والمطبوعات، بيروت، المشرّفية، مقابل وزارة العمل، سنتر فضل الله، ط٤، ص. ب: ١٨٤/٢٥، هاتف: ٢٧٧٠٨٨/٢٧٧٠٠٧(٩٦١١+).
- مملكة البحرين: شركة دار الوسط للنشر والتوزيع، هاتف: ١٧٥٩٦٩٦٩(٩٧٣+).
- جمهورية مصر العربية: مؤسسة الأهرام، القاهرة، شارع الجلاء، هاتف: ٢٦٦٥٣٩٤.
- الإمارات العربية المتحدة: دار الحكمة، دبي، هاتف: ٢٦٦٥٣٩٤.
- المغرب: (سبريس) الشركة العربية الإفريقية للتوزيع والنشر والصحافة، الدار البيضاء، ٧٠ زنقة سجلماسة.
- العراق: ١ـ بغداد ـ شارع المتنبي ـ دُر الكتاب العربي ـ هاتف: ٠٧٩٠١٤١٩٣٧٥(٩٦٤+). ٢ـ شارع المتنبي ـ مكتبة العين ـ هاتف: ٧٧٠٠٧٢٨٨١٦(٩٦٤+). ٣ـ الكاظمية ـ باب المراد ـ خلف عمارة النواب ـ مكتبة القائم. ٤ـ النجف ـ سوق الحويش ـ دار الغدير ـ هاتف: ٧٨٠١٧٥٢٥٨١ (٩٦٤+). ٥ـ كربلاء ـ شارع قبلة الإمام الحسين (ع) ـ الفرع المقابل لمرقد ابن فهد الحلي ـ دار الكتب للطباعة والنشر ـ هاتف: ٧٨١١١١٠٣٤١ (٩٦٤+).
- سوريا: مكتبة دار الحسنين، دمشق، السيدة زينب، الشارع العام، هاتف: ٩٣٢٨٧٠٤٣٥(٩٦٣+).
- إيران: ١ـ مكتبة الهاشمي، قم، كذرخان، هاتف: ٧٧٤٣٥٤٣(٩٨٢٥١+). ٢ـ سوق القدس ـ الطابق الأوّل ـ مؤسّسة البلاغ. ٣ـ دفتر تبليغات «بوستان كتاب»، قم، چهار راه شهدا، هاتف: ٧٧٤٢١٥٥(٩٨٢٥١+).
- تونس: دار الزهراء للتوزيع والنشر، تونس العاصمة، هاتف: (٠٠٢١٦٩٨٣٤٣٨٢١).
- شبكة الإنترنت، مكتبة النيل والفرات: http://www.neelwafurat.com
- المكتبة الإلكترونية العربية على الإنترنت: http://www.arabicebook.com
- بريطانيا وأوروبا، دار الحكمة للطباعة والنشر والتوزيع: United Kingdom London NW1 1HJ. Chalton Street 88. Tel: (+4420) 73834037.

محتـويات

العددان الثاني والثالث والثلاثون، خريف وشتاء ٢٠١٤م، ١٤٣٥هـ

ملف العدد: النهضة الحسينية، قراءاتٌ ومطالعات /٢/

❑ دراسات

❑ قراءات

الدين والإلحاد

محاولتان لخلق إنسانَيْن مختلفَيْن

. الحلقة الثانية .

حيدر حبّ الله

٤. مفاهيم المواجهة مع الطبيعة القاهرة

يخلق الدين في العقل الإنساني والوجدان مجموعةً من المفاهيم التي يواجه الإنسانُ العالَمَ بها، ويقوم بالتعاطي مع الأشياء من منطلقها:

منها: مفهوم الابتلاء. وهو مفهومٌ ديني يفسّر المتديّن من خلاله الكثير من المشاكل التي يواجهها، بل تصبح عنده المشاكل أمراً مقبولاً، وأحياناً موجباً للسعادة، ولا أقلّ تصبح أمراً محتملاً نتيجة هذه المفاهيم.

ومنها: مفهوم العقاب العاجل. فهو يرى أنّ بعض مصائبه وآلامه هي عقابٌ غيبيّ لما اقترفه هو من سيّئات، وأنّها شكلٌ من أشكال التطهير.

وفي مناخ هذه المفاهيم تولد قدرة التحمّل والصبر عند المتديّن.

أمّا الإلحاد فهو ينظر إلى هذه الأمور على أنّها جهلٌ وخرافة، ويرى أنّ المطلوب أن نكون واقعيّين، فليس ثمّة شيءٌ من هذا، بل الموجود ليس سوى هذا العالَم وتناقضاته التي تفضي للمصائب والمشاكل على الجميع بلا استثناء. فالزلازل لا تعرف مؤمناً ولا كافراً، ولا تفكّر أين تحلّ؟ وفي أيّ بلد تنزل؟ والحلّ هو أن نكون واقعيّين ونرضى بما يحصل؛ لأنّه ـ شئنا أم أبينا ـ ليس الأمر بإرادتنا غالباً.

ومن هذه الزاوية يرجّح الدين محاولته في فهم الظروف المحيطة على محاولة فهم الإلحاد، لا من الناحية الفلسفيّة والمعرفيّة هذه المرّة، بل من الناحية النفسيّة

والاجتماعيّة. فهذه المفاهيم التي يزرعها الدين في الوعي الإنسانيّ هي مفاهيمُ مواجهة، لا تمنح الإنسان شعوراً بالتفهّم لما يجري من حوله فحَسْب، بل ميزتها أنّها في بعض الأحيان تمنحه شعوراً بالسعادة الروحيّة والنفسيّة. فعندما يشعر بالتطهّر نتيجة المرض الذي نزل به فإنّ المصيبة هنا تتحوَّل إلى غنيمةٍ ومكسب، والأزمات والمشاكل والضغوط تتحوّل إلى فرصٍ سعيدة؛ لأنّها ـ من وجهة نظر المتديّن ـ عبارة عن اختبارات تشكِّل فرصاً لنجاح الإنسان، فهو يسعى للنجاح فيها، لا فقط لتحمّلها، تماماً كحالة فتح الجامعة باب الدخول فيها واضعةً امتحانات الدخول تحدّياً أمام الطلاب، فإنّ الامتحان هنا هو بابٌ فُتح للطلاب؛ كي يلجوا صفوف هذه الجامعة وقاعاتها من خلال النجاح فيه.

وكلّما ذهب الإنسان المتديّن بعيداً في هذا التسامي الروحيّ مُنح أكثر فأكثر قدرة مواجهة مصاعب الحياة بروحٍ أكثر مرونة، تتخطّى تفهُّم المحيط وما يجري فيه، إلى حالةٍ من الأُنْس به والرضا، ويصبح عنده الألم سعادةً وارتياحاً.. بل عبر هذا السبيل لا ينظر المؤمن إلى أصل خلق الله له على أنّه كارثةٌ.

فكثيرٌ من الناس الذين يعانون من مشاكل في الحياة جسديّاً أو مادّيّاً وماليّاً يعتبرون أنّ الله قد ورَّطهم بخلقه لهم دون أن يستشيرهم، بل هذه هي ثقافة الفلسفة التشاؤميّة التي رأيناها مع سبينوزا غرباً، وأبي العلاء المعرّي شَرْقاً. كان يفترض بالله أن يستشيرنا قبل أن يخلقنا، أو على الأقلّ أن يقدِّر لو أنّنا خُلقنا في هكذا ظروف ما كانت وجهة نظرنا حينئذٍ؟ ولمّا لم يقُمْ باستشارتنا في أصل الخلق فإنّ الموضوع يبدو خطوةً سلبيّةً أقدم عليها الله هنا..

لكنّ العقل الإيماني لا يرى الأشياء بهذه الطريقة؛ انطلاقاً ممّا قلناه عن ثنائيّة الدنيا والآخرة في النقطة الثالثة سابقاً. إنّه يرى أنّ الله منحنا بخلقه لنا فرصةً تاريخيّة، إنّه قال لنا بأنّني تكرَّمتُ عليكم بخلقكم، مهيّئاً لكم فرصة دخول النعيم الأبديّ. وكلّ ما في الأمر أنّ المطلوب منكم هو المرور باختبارٍ بسيط زمنيّاً، اسمه الدار الأولى أو عالم الدنيا. فالمؤمن يرى في فعل الله هذا كَرَماً أنْ وفَّر لكلّ الناس فرصة النعيم

الأبديّ، ويرى في سقوط الكثير من الناس في جحيم الهاوية خطأً نتج منهم، إذ بَدَوْا غير قادرين حتّى للخضوع للامتحان البسيط زمنيّاً من وجهة نظره. وهذا هو معنى أنّ الإنسان كان ـ كما يشير القرآن الكريم ـ ظلوماً جهولاً، لقد ظلم نفسه بتفويت فرصةٍ تاريخيّة أمامه، وأغرق في السفاهة والجهالة عندما غشي بصره ظاهر الدنيا، ونسي الآخرة..

القراءتان هنا مختلفتان جدّاً لفلسفة الوجود الإنسانيّ وشرعيّة الإيجاد البشريّ؛ بين قراءة تعتبر خلق الله للإنسان خطأً وتجاوزاً لحقوق الإنسان نفسه في إرادة الوجود وعدمها؛ وبين قراءة ترى ذلك نعمةً وفرصة وكَرَماً، أراد الإنسان الفاشل أن يلقي بفشله فيه على الله، فاتَّهمه هو بالتقصير بدل أن يتَّهم نفسه.

الدين يقول بأنّ هذه المفاهيم التي يبثّها في الروح الإنسانيّة لها قدرة إعادة برمجة أداء الإنسان تجاه ما يحيط به، فليس المهمّ فقط أن تفهم ما يحيط بك فهماً علميّاً، بل المهمّ أيضاً أن يكون أداؤك تجاهه أداءً أفضل.

٥ـ الملجأ والملتحد بين الرحمة الإلهيّة وصمت الطبيعة الغاضبة

يرى الإيمان الدينيّ أنّنا عندما نطيح بفكرة العقل الغيبيّ الكبير (الله) المتَّصف بالإحساس والعلم والقدرة والحكمة والتدبير والغايات و.. فإنّ هذا معناه أنّنا سنفتقد للنفحة التي سوف توفِّر لنا مفهوم (الرحيم الغفور الودود اللطيف..). إنّ الطبيعية لا تفهم ولا تعي ولا تشعر، بينما الله يعي الأمور ويلمسها، وله غايات. فيمكن في مناخ مقولة (الله) أن يلجأ الإنسان نفسيّاً وروحيّاً إلى نقطةٍ ما في هذا العالم تمثِّل الرحمة والخلاص والأمل؛ لأنّني بمجرّد أنْ أرتفع من عالم الطبيعة الصامت غير العاقل إلى عالم الغيب العاقل أشعر وكأنّني مع إنسانٍ آخر كبير بعقله وروحه وأخلاقه ووَعْيه؛ لأنّ الغايات شأنٌ عقلاني يلمسه الإنسان بتجربته، وعندما أحسّ بالإنسان الكبير الغيبيّ ـ إذا صحّ التعبير ـ فإنّ من الممكن لي أن أشعر بوجود الرحمة والمودّة والرأفة.

ولعلّ في هذا السياق ما يُلمح إليه الفلاسفة الإلهيّون من برهان الفطرة. فالإنسان بفطرته عندما يقع في مَهْلكةٍ وخطر، كما في سفينةٍ مشرفة على الهلاك وسط المحيطات الهائجة، يرتبط بقوّة متعاليةٍ تَسْمع وتَعي وترى، ولها إحساس الرحمة والعفو والمحبّة، فينشدّ إليها؛ كي تقوم بخلاصه. إنّه هنا لا ينشدّ ـ كما يقول الفلاسفة ـ إلى الاحتمال الضعيف في النجاة، بل ينشد إلى قوّة ما فوق عاديّة، وما فوق عالَم الاحتمالات، يمكنها أن تتدخّل لإنقاذه، لماذا؟ لأنّها تسمع الدعاء والنداء، وتعفو وتصفح وترحم، فيتوقّع النجاة، لا لأجل وجود احتمال الواحد في الألف أن يهدأ المحيط الهائج، بل حتّى لو لم يهدأ هو ينشدّ إلى هذه القوّة التي تقدر ـ في ما يحسّه في عمق وجدانه ـ على أن تبتكر طرقها لخلاصه..

اللّه هو الملجأ والملتحد، واللّه في الثقافة الدينيّة هو المدعوّ والمناجَى الذي تطلب منه الحاجات، لا من غيره، والتوحيد هو عمق التواصل الصحيح مع هذه القوّة الكبيرة التي نسمّيها (اللّه).

إنّ الإلحاد قد لا يبالي بكلّ هذه المفاهيم النفسيّة البانية للأمل والخلاص، والمستشعرة دوماً إحساس العناية واللطف والرأفة من قوّةٍ أعلى، وهو إحساسٌ سامٍ من وجهة النظر الدينيّة. إنّ الإلحاد يرى أنّه ليس سوى الوقائع الماديّة التي يجب التعامل معها، لا غير، وعليك أن تبني آمالك وفقاً لهذه الوقائع الحادثة.

٦. الدين والإلحاد وتبادل اتّهامات التخدير والأفيون

يقول الإلحاد بأنّه حالةٌ صعبة على المِلَل المتديّنة. إنّها تشعر بثقله، ولكنّها لو فعلته، وشعرَتْ بالوَجَع، فسرعان ما سترتاح؛ لأنّها سترى الأشياء بعده رؤيةً واقعيّةً ومنطقيّة. وسبب وجعها أنّها استأنست بإدمان خرافات الدين، والتحرُّر من التخدير يصاحبه وَجَع وأَلَمٌ عظيمان في البداية فقط.

بينما يقول الدين بأنّ رؤية الإلحاد لنفسه هي بنفسها غير واقعيّة؛ لأنّ صورة العالم عنده مجتزأة ومنقوصة وغير مكتملة، بل صورة الإنسان عنده غير سليمة؛ لأنّ الإنسان مضطرّ ـ سواء كان ذلك حقّاً أم باطلاً ـ إلى إشباع مشاعره الغيبيّة، فأيُّ

واقعيّةٍ تتجاهل هذا النزوع الفطري الغيبيّ عند الإنسان هي التي ستخدِّره، لكنْ لمدّةٍ زمنيّة، سرعان ما سيستيقظ بعدها على أَلَمٍ كبير ووَجَعٍ عظيم، يفضي به إلى الشعور بالفردانيّة والوحدة والوحشة والغربة، ثم الانتحار، كما حصل في هذا العصر.

من هنا لا تقتصر تهمة التخدير على الدين، بل يرى الدين أنّ الإلحاد هو الذي يقوم بتخدير الناس ـ بقوّة الشهوات والإعلام والوَهْم ـ، عبر طمسه لبعض نوازعهم الفطريّة لمدّة زمنيّة معيّنة، سرعان ما ستتغير الأمور معه، ويعود الناس إلى هذه النوازع الفطريّة الكامنة في التعلّق بما وراء الطبيعة. فلم يتمكّن الإلحاد رغم كلّ نفوذه في هذا العالم لعدّة قرون أن يطمس الدين، ولن يتمكّن، وإذا فعل ذلك هنا أو هناك فهي محاولات زمنيّة محدودة، لن تقدر على الاستمرار مهما عاشت غرور النصر للحظات. وما يؤكّد ذلك أنّ النزعات الماديّة والبراغماتيّة في القرن العشرين عادت لتنظر إلى الدين بوصفه واحداً من علاجات الأمراض النفسيّة التي تجتاح العصر الحديث.

٧. المطلق بين الإنسانيّ والإلهيّ

يرى الدين أنّ المطلق أو شبه المطلق حالةٌ إنسانيّة أيضاً، وليس فقط إلهيّة، لكنْ ضمن حدود الإنسان، وهي تسمّى بالأنبياء والأولياء. ويتمثّل إطلاقهم في أنّهم القدوة وحلقة الوصل مع الله المطلق الحقيقيّ، وفي أنّهم الأنموذج البشريّ الأفضل الذي تحفره الديانات في العقل الإنسانيّ، دافعةً الوجدان والروح للتماهي معه، وراسمةً بذلك أهدافاً إنسانيّة ممكنة له.

أمّا في الإلحاد فليس هناك سوى مجموعاتٍ من البشر، بلغوا تميُّزاً زمنيّاً وضعهم في مصافّ الممتازين، ليس إلاّ، دون أن يحتكروا الامتياز، أو يكون لهم على غيرهم تقدّمٌ.

ولأنّ هناك مطلقاً أعلى من الإنسان يرى الدين أنّ العقل محدودٌ، وأنّ عليه أن ينصت لصوت الوحي الذي يعبِّر عن العقل اللامحدود، وهو ذاك المطلق المسمّى بالله. ومن هنا يرى الدين أنّه من غير المنطقيّ أن نعترض على الله عندما لا ندرك بعقولنا

البسيطة الغايات النبيلة من أفعاله، وكأنّنا فهمنا كلّ شيء، بأنْ نسأل عن سبب قتله للناس بالزلازل والبراكين وغير ذلك، وسبب إرساله الشرور على هذا العالم. إنّ اعتراضنا مرفوضٌ، ليس لأجل أنّ الدين يقمع الحرّيات، وأنّ الله مستبدٌّ، بل لأنّ منطقيّة الأمور تتطلّب ذلك؛ فإنّ العقل الإنساني محدودٌ للغاية، وكثيراً ما اعترض ثمّ بعد قرونٍ انكشفت له أسرار الأمور، ولأنّه محدودٌ فيما الله مطلقٌ، لهذا كان من المنطقيّ أن يقول، بدل (أرفض هذا السلوك الإلهي)، جملةَ: (لا أفهمه بالتفصيل)، وعقلي محدودٌ لا يدركه.

بينما يرى الإلحاد أنّ هذا الكلام ليس سوى ضَرْباً من القول، فليس عندنا سوى عقولنا المحدودة، وعلينا أن نتّكئ عليها لوحدها ما دامت هي العنصر المتوفِّر الوحيد لنا لإدارة أمورنا، وكلُّ كلامٍ آخر فهو مجرّد تخريجاتٍ كلاميّة، وألعابٍ لفظيّة.

٨ـ بين مركزيّة الله ومحوريّة الإنسان

من مجمل ما تقدّم، نجد أنّ المحور والمركز في كلّ الثقافة الدينيّة هو الله، فالله هو المحور، وهو الأساس والأصل، ونحن ندور حول كعبته، وكلّ شيء بأمره، ويجب الاستسلام والتسليم له؛ لأنّ هذا التسليم ليس جهلاً، بل هو الوعي بجهلنا ونقصنا، إنّه العلم بحالنا. هو نورٌ، وليس ظلمة.

بينما يرى الإلحاد أنّ المركز هو الإنسان (إمّا الفرد، كما في الثقافة الليبراليّة؛ أو الجماعة، كما في الثقافة المادّيّة الماركسيّة). فالإنسان هو الأصل، والقوانين والأفكار والبرامج والمشاريع يجب أن تدور حول كعبته، وتكون في خدمته.

هذا التمايز الجوهريّ في قضيّة مركزيّة (الله ـ الإنسان) أهمّ تغايرٍ واختلاف شهده صراع الدين وخصومه في العصر الحديث. وحتّى الكثير من المتديّنين اليوم يفكِّرون بعقليّة مركزيّة الإنسان، وليس مركزيّة الله.

ونظراً لحساسيّة هذا الأمر، أشير إلى أنّ المذهب الكلاميّ الأشعريّ عند

المسلمين بلغ به الحال أنْ قال بأنّ القوانين والتشريعات لا يجب أن تكون فيها مصالح واقعيّة للإنسان، بل حتّى لو كان فيها ما نراه نحن مفاسد عليه فهي خيرٌ؛ لأنّ قيمة القانون ليست في مضمونه، بل في الالتزام به تجاه الله سبحانه.

لستُ أريد تأييد هذه الفكرة التي وقع حولها جَدَلٌ كبير في التراث الإسلاميّ في سياق ما عُرف بمسألة التحسين والتقبيح العقليّين والذاتيّين، بقدر ما أريد أنْ أشير إلى حجم نزوع العقل الدينيّ نحو مركزيّة الله، فما يقنّنه الله فهو خيرٌ، لا أنّه يقنّن الخير.

وفكرة مركزيّة الإنسان التي باتت تسري لكلّ مرافق التفكير اليوم، حتّى في الوسط الدينيّ، حصل فيها انزياحٌ مفاهيمي هائل. فكلُّ شيء في خدمة الإنسان. حَسَناً، لا بأس، لكنْ ما معنى خدمة الإنسان ومصلحته؟

إنّ خدمة الإنسان تعني منفعته، لكنّ ما نراه يسير اليوم في العالَم هو أنّ خدمة الإنسان تعني راحته وإحساسه بالسعادة، فصارت هناك موضوعيّة وخصوصيّة للراحة والإحساس بالسعادة. ومن المعروف أنّ هذه المفاهيم غير مفهوم المصلحة، فقد تكون المصلحة في الوَجَع، وقد تكون في عدمه. فعندما تسير فكرة مركزيّة الإنسان من عنوان الخير والمنفعة والمصلحة إلى عنوان الراحة والأمن والاستقرار والإحساس باللذّة والسعادة والجمال فهو انزياحٌ كبير. فنقطة الخلاف الدينيّ اليوم ليست في منفعة الإنسان؛ لأنّ الدين يقول بأنّ منفعة الإنسان في الدين بحسب النظرة الدينيّة، التي تأخذ المآلات والآخرة بعين الاعتبار، سواء أخطأ الدين أم أصاب، ومنفعة الإنسان بمحوريّة الله نفسه، لكنّ القضيّة هي أنّ منفعة الإنسان صارت في راحته وأمنه واستقراره، وصارت قيمة العلوم أن تنتج ذلك، وهنا نقطة خلاف دينيّ أيضاً، لا بمعنى أنّ الدّين ضدّ ذلك، بل هو ضدّ جعل هذه القِيَم مبادئ عليا بوصفها قِيَماً أخلاقيّة.

خاتمة

رغم اختلاف الدين والإلحاد فإنّهما يتّفقان في أمور:

فبقدر ما يرى الإلحاد رؤيته واضحةً للأشياء، مؤيّدة بالعلم الحديث، يرى الدين وأنصاره أنّ رؤيتهم واضحةٌ للغاية، بل تكاد تكون من وجهة نظرهم تبلغ حدّ البداهة، إلى حدّ أنّ حجم يقينهم برؤيتهم يزيد بأضعاف عن حجم يقين الملحدين، وحجم يقين بعض الملحدين يتخطّى كثيراً حجم يقين جمهورٍ كبير من المؤمنين. فكلّ واحدٍ من الفريقين يرى نظريّته واضحةً جليّة. فبقدر ما يرى الملحد وضوح غياب الله عن الحياة؛ إذ لا نراه، ولا نحسّ به، يرى المتديِّن وضوح حضوره، ويمارس شعوريّاً علاقةً غريبة معه، تصل حدوداً تفوق حدّ التعقيل والفهم أحياناً.

كلّ فريقٍ من الاثنين يقول بأنّ الدين أو الإلحاد له خيراتٌ ومنافع على الإنسانيّة، ويسرد كلّ واحد منهما الكتب والمجلّدات التي تعكس التأثيرات الإيجابيّة له على الحياة، وما قدّمه من نتائج وحضارة ومدنيّة هنا وهناك، بما لا مجال للحديث عنه الآن. في مقابل محاولة كلّ فريق إثبات فشل الآخر، والتركيز على نقاط ضعفه، دون النظر إلى نقاط قوّته. ففيما يفتخر الإلحاد بأنّه أنتج العلم الحديث ـ إذا صحّ أنّ العلم الحديث هو نتيج الإلحاد ـ نجد الأديان تفتخر بأنّها أيضاً قدَّمت تطوّراتٍ رهيبةً في العلوم الطبيعيّة والإنسانيّة، في بعض العصور التي كانت فيها صاحبة القوّة والنفوذ، كما هي الحال في التاريخ الإسلاميّ وتطوّر العلوم عند المسلمين.

من خلال النماذج التي مرّت، وهي مجرّد نماذج بسيطة، نجد أنفسنا أمام إنسانَيْن، كلّ واحدٍ يفكّر بطريقة خاصّة، ويقوِّم الأشياء من منظارٍ خاصّ، وما أريد أن أقوله بعد هذه المقارنات البسيطة هو النتيجة التالية:

أ ـ الدين ليس انعداماً للرؤية، بل هو رؤيةٌ، سواء قبلتها أم رفضتها. هو رؤيةٌ متكاملة من نوع آخر. لهذا فما بتنا نجده عند بعض المثقَّفين من تصوير الدين بكلّ مدارسه وتيّاراته على أنّه ليس سوى فوضى فكريّة.. غيرُ صحيح. الدين رؤية للوجود والإنسان. هو وجهة نظر تستحقّ الوقوف عندها، ولا يجوز التحرُّر النفسيّ منها بتصويرها خطأً أنّها مجرّد خزعبلات المنجِّمين، أو ترّهات قرّاء الفناجين، فقد نتج في

العصور الدينيّة ولادة فلسفات ضخمة عرفها التاريخ، وما تزال تحتضن في نظريّاتها الأصول الدينيّة الكبرى.

ب ـ لا يُقرأ الدين من زاوية الحقّ والباطل فقط، بل يُقرأ أيضاً من الزوايا النفسيّة والاجتماعيّة. ولا يُقرأ الدين من زاوية عناصر ضعفه فحَسْب، بل يُقرأ من زواياه كاملة. فما بتنا نجده اليوم في تيّارٍ كبير في الأمّة من التعاطي مع الدين عبر نهج جمع سلبيّاته هو خطأٌ كبير علميّاً، وكذلك التعاطي معه بروح السخرية، مستغلّين وجود بعض الهَفَوات والخرافات والخزعبلات القائمة في الأوساط الدينيّة. إنّنا نجد اليوم مَنْ يجمع كلّ تناقضات الدين التاريخيّة، وكلّ مشاكله ونقاط ضعفه؛ لتحشيدها في سياق صراعٍ علمانيّ إسلاميّ، ليس سوى معركةٍ سياسيّة بامتياز، يُراد القول بأنّها ذات صبغةٍ فكريّة. هي معركةٌ سياسيّة للإطاحة بتيّارات سياسيّة دينيّة لأجل تيّارات أخرى، والدين هو الضحيّة من خلال إبدائه للناس بوجهٍ قبيح، مستخدمين كلّ الوسائل الإعلاميّة المتنوِّعة والمذهلة. ومع الأسف لم يدرك كثيرٌ من المتديِّنين حقيقة الوضع حتّى الآن، فأَوْغَلوا في تكريس الصورة السلبيّة عن الدين، وأوقفوا كلّ عناصر الاجتهاد والتجديد في العقيدة والشريعة، ظنّاً منهم أنّ هذه العناصر هي التي تسقطنا في فخّ العلمانيّة والإلحاد، دون أن يتنبَّهوا إلى أنّ إلغاء مناهج الاجتهاد والتجديد هي الأخرى قد توصلنا ـ من خلال الصراع السياسيّ القائم ـ إلى كسب التيّارات العلمانيّة ذات الطابع العدوانيّ على الدين للمعركة بامتياز!! أليس في التيّارات الدينيّة المتوحِّشة اليوم خير سند لنموّ التيّارات العلمانيّة؟! أليس في التديُّن العدوانيّ والتديُّن الإقصائيّ والتديُّن الانغلاقيّ الذي يظنّ أنّه يحمي الدين بعدوانيّته وإقصائه وانغلاقه.. أليس فيه مادّةً دسمة لخلق وعي شبابيّ عارم يقوم برفع شعار: (عدم الإسلام هو الحلّ)، في مقابل شعار: (الإسلام هو الحلّ)؛ لأنه بات يرى أنّ دخول الدين على خطّ الحياة هو سبب مشاكلنا اليوم؟!!

إنّني أدعو الباحثين والمفكِّرين والعلماء والمثقَّفين والناقدين إلى التحرُّر من اللغة الإعلاميّة، ومن التنافس السياسيّ، ومن النظرة الأحاديّة، عندما يدرسون الدين؛ فقد

نرتكب خطأً تاريخياً عندما نصفّي الدين نفسه في سياق تصفيتنا للأحزاب السياسيّة الدينيّة، فتخسر الأمّة عنصراً رفيعاً من عناصر التسامي الأخلاقيّ والروحيّ والاجتماعيّ والحضاريّ.

نهضة عاشوراء

قراءةٌ فقهيّة

السيد نور الدين شريعتمداري الجزائري(*)

مقدّمة

عرفت الانتفاضة بأنّها حركةٌ في اتجاهٍ مخالفٍ لاتجاه سير المجتمع، وحركةٌ بإمكانها أن تمنع المجتمع من حركته، أو أن تحرف حركته باتجاهٍ آخر، ومن الممكن أن تكون حقّاً، وأن تكون عملاً باطلاً. لذا من الضروريّ معرفة معيار تمييز الانتفاضة المحقّة من الانتفاضة الباطلة.

وقد أورد على نهضة عاشوراء شبهات يمكن بيانها في ما يلي:

١ـ عدم القدرة على القيام بها.

٢ـ الخروج على أولي الأمر.

٣ـ حرمة الإضرار.

وهذه الاعتراضات التي أُوردت من قبل بعض مؤرِّخي ومفسِّري أهل السنّة على نهضة عاشوراء هي التي جعلت بحثها من الناحية الفقهيّة أمراً ضرورياً. لذا سنبحث في البداية الانتفاضة من الجهة الفقهيّة، ثم نبحث في الشبهات المذكورة حولها.

القسم الأول: بيان المفاهيم

في هذا القسم نقوم ببيان العلاقة بين هذه المفاهيم: العصيان، الانتفاضة، البغي، الخروج، الثورة، الانقلاب[1]، وكذلك بقيّة المفاهيم المرتبطة بها.

(*) باحثٌ متخصِّص في الدراسات التاريخية والشرعية.

العصيان: بيّنت كتب اللغة لكلمة (العصيان) معاني كثيرة؛ من جملتها: الاضطراب، الثورة، الاضطراب وإثارة الغوغاء، التمرُّد والهيجان[٢]. كذلك حركة التمرّد، التذمّر، الفوضى، الاضطراب والثورة[٣]، التمرّد، عدم الإطاعة، الدخول على شخصٍ بدون إذنه والهجوم عليه[٤].

الانتفاضة: الانتفاضة والعصيان لهما نفس المعنى في اللغة الفارسيّة، وجاء في تعريفها[٥]: نظامٌ سياسيّ واجتماعيّ ينشأ فيه الفرد متحرِّراً من كلِّ سلطةٍ حكوميّة؛ حالة شعبٍ لا رأس له، عطّلت عنده السلطة الحكوميّة أو أرجئت[٦].

كما أنّ نقض العهد وفسخ العهد[٧] من جملة معاني الانتفاضة أيضاً. وقومٌ فَوْضَى أي متساوون، لا أمير لهم[٨].

البغي: عبارةٌ عن العدول عن الحقّ، ظلم الآخرين[٩]، التعدّي، التمرّد، الطغيان والاستعلاء[١٠]. و«الفئة الباغية» هي التي ظلمت وخرجت عن طاعة الإمام العادل، كما قال النبيّ صلى الله عليه وآله عن عمّار بن ياسر: «ابن سميّة تقتله الفئة الباغية». وأصل البغي مجاوزة الحدّ[١١].

الثورة: بمعنى الغضب والهيجان[١٢].

الانقلاب: هي لفظة مترادفةٌ مع الثورة[١٣]، أصلها القلب، بمعنى تغيير شكل وحالة الشيء، تبديل الأسفل بالأعلى، قلب الظاهر إلى الباطن[١٤]، التحوُّل من حالةٍ إلى حالةٍ أخرى، التبدّل، التغيّر والتحوّل[١٥]. وجاءت أيضاً بمعنى الهيجان والغضب[١٦].

الخروج: الخروج من تحت سلطة الحاكم، وعدم إطاعة أوامره[١٧].

ويجمع هذه المفاهيم كلّها القول بأنّها إيجاد حركةٍ بخلاف مسير المجتمع، وبالتالي يكون حاكياً عن ذلك المفهوم الواحد، لكنّ بعضها يبيِّن مقدّمة تلك الحركة، وبعضها يبيِّن نفس الحركة، وبعضها يبيِّن هدف أو نتيجة الحركة.

فتكون كلمتا الغضب والهيجان و... من مقدّمات هذه الحركة، وهي تحصل للأفراد بسبب رؤية الوضع الموجود ومسير حركة المجتمع.

وكلمة الاضطراب هي إثارة الغوغاء، التمرُّد، الدخول بدون إذن، والعصيان، وهي تشير إلى الحركة المخالفة لحركة المجتمع.

والتحرّر من القوّة والسلطة الحاكمة، عدم القبول بالأمير والقائد، نقض العهد، التغيُّر، كلّها تحكي عن أهداف ونتائج هذه الحركة.

والحاصل أنّ هذه المفاهيم المتنوِّعة التي وردت لهذه الكلمات في كتب اللغة لا تضادّ بينها، وهي جميعها تحكي عن مفهومٍ واحدٍ؛ وهو الحركة بخلاف مسير المجتمع. ولا شكّ في أنّ هذه المفاهيم متمِّمةٌ ومكمِّلةٌ لبعضها الآخر، ويوجد بينها توافقٌ وانسجامٌ كامل.

القسم الثاني: التقييم الفقهيّ للانتفاضة

يتّضح في هذا القسم الحكم الخاصّ أو العامّ لهذه المفاهيم. والمقصود من الحكم الخاصّ هو الحكم الخاصّ الّذي ورد في الفقه لكلٍّ منها، كما أنّ الحكم العامّ هو حكمٌ يستنتج لكلٍّ منها من القوانين الفقهيّة الكلّية، أو القواعد الفقهيّة العامّة.

ويلاحظ أنّه يوجد بين كلّ هذه المفاهيم مفهومٌ واحدٌ فقط له معنىً سلبيّ، وهو مفهوم البغي، وبلحاظ نفس هذا المعنى السلبيّ ذكروا له أحكاماً خاصّةً. وهو في اللغة عبارةٌ عن مجاوزة الحدّ، الظلم، الاستعلاء. ويطلق في عرف المتشرِّعة على الخروج عن طاعة الإمام العادل[١٨]. لذا تكون الفئة الباغية هي الفئة الظالمة الخارجة عن طاعة الإمام العادل[١٩].

١. حكم البُغاة

حكم البُغاة في زمان غيبة الإمام المعصوم عليه السلام من جهة طهارة أجسامهم، حلّية ذبيحتهم، التزوُّج منهم، واحترام أموالهم...، حكم بقيّة المسلمين، وإنْ وجب قتالهم[٢٠].

٢. قتالهم

يجب قتال مَنْ يخرج على الإمام العادل بالسيف وشبهه، إذا أمر الإمام أو المنصوب من قِبَله به وجوباً كفائيّاً باتّفاق الفقهاء[٢١]، إلاّ إذا أمر الإمام شخصاً معيَّناً

به فيكون الوجوب عينيّاً عليه عندئذٍ، أو إذا أصدر أمراً عامّاً به فيكون وجوباً عينيّاً على جميع الأفراد(٢٢).

٣ـ شروط وكيفية القتال

يجب قتال البُغاة عند تحقّق الشروط التالية:

أـ أن يكونوا مجموعةً كبيرةً لا أفراداً قليلين.

ب ـ أن لا يطيعوا أمر الإمام أو المنصوب من قِبَله بدون سبب، أو بسبب شبهة أوقعوا أنفسهم فيها، ويلزم إرشادهم قبل الحرب(٢٣).

أمّا كيفية قتال البغاة فهي كما يلي:

١ـ يجب قتالهم إلى أن يخضعوا لأمر الإمام، بدون خداعٍ واحتيال.

٢ـ يجب عدم الفرار منهم؛ لأنّ الفرار منهم كالفرار من قتال الكفّار، وهو غير جائز.

٣ـ إذا كان لهم جماعةٌ منظّمةٌ يرجعون إليها بعد انتهاء القتال يجوز قتل جرحاهم، وملاحقة فارّيهم، وقتل أسراهم. أمّا إذا لم يكن لهم جماعةٌ منظَّمةٌ، وكان المقصود من قتالهم تفريقهم فقط، لم يجُزْ ملاحقة فارّيهم، ولا قتل أسراهم وجرحاهم.

٤ـ يمكن قتل النساء والأطفال إذا كانوا تِرْساً واقياً لهم(٢٤).

النقطة الأخرى هي أنّه ينبغي في تحقُّق «البغي» أن يكون الخروج على الإمام العادل. لذا ينبغي أن يكون الإمام معروفاً. وفي اعتقاد الشيعة الإمام العادل هو نفس الإمام المعصوم الذي نُصِّب إماماً من قبل الله، بتعيين النبيّ‘ أو الإمام السابق×، وهو منحصر في اثني عشر إماماً^، وبعد الإمام المعصوم يقوم مقامه المنصوب الخاصّ أو المنصوب العامّ من قِبَله، وفي زمان الغيبة يكون للمجتهد الجامع للشرائط جميع مناصب الإمامة.

يعتقد الشيعة أنّ شروط الإمامة ثلاثة أمور:

١ـ العصمة؛ ٢ـ التعيين من قبل النبيّ أو الإمام السابق؛ ٣ـ الأفضليّة على

الآخرين[٢٥].

أما أهل السنّة فيعتقدون أنّه ينبغي أن تتوفَّر في الإمام العادل الشروط التالية:

١ـ الإسلام؛ ٢ـ التكليف؛ ٣ـ العدالة؛ ٤ـ الحرّية؛ ٥ـ الذكوريّة؛ ٦ـ العلم؛ ٧ـ الشجاعة؛ ٨ الرأي والكفاية؛ ٩ـ سلامة البصر والسمع والنطق؛ ١٠ـ سلامة الجسم؛ ١١ـ كونه من قريش[٢٦].

وعلى أساس هذه الشروط لا تعتبر الانتفاضة في وجه الإمام الكافر «بَغْياً»؛ لأنّ الإمام العادل ينبغي أن يكون مسلماً في نظر أهل السنّة، في حين أنّ الكافر ليس مؤهَّلاً أساساً للإمامة.

إلى هنا تتبيَّن الأحكام الخاصّة بحالة «البغي»، أمّا المفاهيم الأخرى فليس لها أحكامٌ خاصّة، بل نحصل عليها من خلال القواعد الكليّة، أو العناوين التي تشملها.

وبشكلٍ عامّ تعتبر الانتفاضة في وجه الإمام العادل «بغْياً»، ولها أحكامه الخاصّة.

وعلى أساس بعض الشروط يمكن ـ أحياناً ـ أن يصدق عنوان المحارِب، والمفسِد في الأرض، أو الفاسِق.

وإذا كانت الانتفاضة خروجاً عن طاعة السلطان الظالم فحينئذٍ علينا أن نرى هل يصدق عليها عنوان الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أو عنوان إظهار الحقّ، أو تبليغ الدين، أو عدم الخضوع للقوّة والظلم، أو الخروج عن عنوان أعوان الظلمة، أو الأخذ بالحقّ الضائع أو...؟

والآن نوضِّح العناوين التي ذُكرت، والتي يمكن أن تنطبق على الانتفاضة:

المحاربة

المحارب هو الشخص الذي يحمل السلاح أو يجرِّده لأجل إيجاد الخوف بين الناس، أو للإفساد في الأرض، سواء كان في البحر أم في البرّ، في المصر أم في غيره. وكذلك ليس للذكورة والأنوثة، ولا للوقت الذي تحدث فيه المحاربة من ليلٍ أو نهار...، أيّ دخل في الموضوع[٢٧]. يقول القرآن الكريم في المحارِب وجزائه: ﴿**إِنَّمَا جَزَاءُ**

الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الأَرْضِ فَسَاداً أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ (المائدة: ٣٣).

ويستفاد من هذه الآية أنّ جزاء المحارِب والمفسِد في الأرض واحدٌ، فالشخص الذي يحارب الله والنبيّ يكون محارباً، كما أنّ كلّ شخص يريد الإفساد في الأرض يكون مفسداً، ويجب في حقّ هذين الشخصين الإعدام، أو الصلب، أو قطع الأيدي والأرجل، أو النفي من البلد.

وقد ورد عن الإمام الباقر عليه السلام في روايةٍ صحيحة: مَنْ حمل السلاح بالليل فهو محارِبٌ، إلاّ أن يكون رجلاً ليس من أهل الريبة[٢٨].

وقال في صحيحةٍ أخرى: مَنْ شهر السلاح في مصر من الأمصار فعقر اقتصّ منه ونفي من تلك البلد؛ ومَنْ شهر السلاح في مصر من الأمصار وضرب وعقر وأخذ المال ولم يقتل فهو محارِبٌ، فجزاؤه جزاء المحارِب[٢٩].

ونقل أيضاً عن أمير المؤمنين عليه السلام في روايةٍ معتَبَرة أنّه قضى في رجلٍ أقبل بنارٍ فأشعلها في دار قومٍ، فاحترقت، واحترق متاعهم، قال: يغرَّم قيمة الدار وما فيها، ثم يقتل[٣٠].

وبناءً على هذا لا تختصّ المحاربة بإشهار السلاح فقط، بل تصدق بإيجاد الخوف بين الناس والإفساد في الأرض بكلّ وسيلة. فقد ورد في تفسير مجمع البيان في شأن نزول الآية الشريفة: نزلت في قومٍ كان بينهم وبين النبيّ موادعةٌ، فنقضوا العهد وأفسدوا في الأرض.... وقيل: نزلت في العرينيين لمّا نزلوا المدينة للإسلام واستوخموها واصفرَّت ألوانهم، فأمرهم النبيّ أن يخرجوا إلى إبل الصدقة فيشربوا من ألبانها وأبوالها، ففعلوا ذلك فصحّوا، ثم مالوا إلى الرعاة فقتلوهم، واستاقوا الإبل، وارتدّوا عن الإسلام، فأخذهم النبيّ صلى الله عليه وآله وقطّع أيديهم وأرجلهم من خلاف[٣١].

ومن الواضح أن المحاربة والإفساد تارةً يكونان لأجل الوصول إلى هدفٍ سياسيٍّ شخصيٍّ أو جماعيٍّ، وأحياناً لأجل هدفٍ غير سياسيّ. وعلى كلّ حالٍ فاستعمال أيّ وسيلةٍ بهدف القضاء على بيضة الإسلام والمسلمين، وإيجاد الخوف، ونشر الفتنة

والاضطراب بين الناس...، هو محاربةٌ؛ كما أنّ الإفساد هو إشاعة الفساد في الأرض، سواءٌ كان في الأمور الأخلاقيّة أو الاقتصاديّة أو السياسيّة أو غيرها؛ بحيث يصير الفساد عامّاً، ويُبتلى به جميع الأفراد. أمّا إذا كان الفساد حالةً شخصيّة، وخاصّة بفردٍ، فلا يكون مفسِداً، بل يكون ذاك الشخص فقط فاسداً وفاسقاً.

من المعروف أنّ جزاء المحاربة والإفساد في الأرض هو القتل، أو الصلب، أو قطع اليد والرجل بعكس بعضهما، أو النفي. لكنّ الأفضل أن يكون الجزاء بمقدار الجناية، على الترتيب التالي: وهو أنّ المحارِب والمفسِد إذا قتل شخصاً يقتَل أو يصلَب، وإذا سرق مال شخصٍ فقط تُقطع يده ورجله، وإذا شهر السلاح وسبَّب الخوف والرعب يُنفى[٣٢]. فقد نقل في روايةٍ صحيحةٍ عن الإمام الصادق عليه السلام: ذلك إلى الإمام يفعل ما شاء، قلتُ: فمفوَّضٌ ذلك إليه؟ قال: لا، ولكنْ نحو الجناية[٣٣].

وبناء على هذه الرواية يجب أن يكون جزاء المحارِب بمقدار جنايته؛ لكنْ في المقابل تدلّ الآية المباركة وبعض الروايات الأخرى على تخيير الحاكم في إجراء الحدّ، منها: روايةٌ حسنة يقول فيها الإمام الصادق عليه السلام: ذلك إلى الإمام؛ إنْ شاء قطع؛ وإنْ شاء نفى؛ وإنْ شاء صلب؛ وإنْ شاء قتل[٣٤].

وقال في روايةٍ أخرى: الإمام في الحكم فيهم بالخيار؛ إنْ شاء قتل؛ وإنْ شاء صلب؛ وإنْ شاء قطع؛ وإنْ شاء نفى من الأرض[٣٥].

ويمكن الجمع بين الرواية الأولى والروايات الأخيرة بهذه الصورة، وهي أن نقول: يستطيع الإمام أن يجري على المحارِب أيَّ جزاءٍ يريده، ولكنّ الأفضل إجراء الجزاء بمقدار جنايته، كما تبيَّن.

والحاصل أنّ الخروج عن طاعة الإمام العادل يكون أحياناً «بغياً»، ويلحقه الحكم الخاصّ بالبغي، وأحياناً أخرى يكون محارَبةً أو إفساداً في الأرض، وعندئذٍ يكون له جزاء المحارَبة والإفساد الخاصّان بهما، وحيناً ثالثاً يكون فِسْقاً فقط، وعند ذلك ليس له جزاءٌ خاصّ معيَّن، بل يعزِّر حاكمُ الشرع الفاسقَ في بعض الموارد ويؤدِّبه؛ لحمله على ترك الفِسْق.

أمّا الخروج عن طاعة السلطان الفاسق أو الكافر فيمكن أن ينطبق عليه

عنوان الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

يعدّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من أهمّ الواجبات والفرائض الدينيّة ومن أرفعها شأناً؛ لأنّه يكون أحياناً سبباً في الانتفاضة على الحاكم، كما أنّه هو الضامن لتنفيذ سائر الأحكام، من واجباتٍ ومحرمات. فقد ورد في روايات عن الأئمة المعصومين أنّ من فوائد وبركات فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إقامة الفرائض، وأمان المذاهب، وحلّيّة المكاسب، ومنع الظالم عن الظلم، وعمران الأرض، وردّ المظالم، وكون الناس في خيرٍ وسرورٍ، وأنّه بتعطيلها تنزع منهم البركات، ويسلّط بعضهم على بعضٍ، ولا يكون لهم ناصرٌ في الأرض ولا في السماء[٣٦].

يقول الله تعالى: ﴿**وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ**﴾ (آل عمران: ١٠٤)؛ ﴿**كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْراً لَهُمْ مِنْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ**﴾ (آل عمران: ١١٠).

والمقصود من «كُنْتُمْ» في هذه الآية الزمان الحاضر، مع أنّها فعلٌ ماضٍ؛ يعني أنتم أفضل أمّةٍ في الزمان الحاضر. وقد بيَّن في مجمع البيان عدّة أجوبةٍ عن كيفية إرادة الزمان الحاضر من الفعل الماضي:

١ـ بشّر بمجيء هذه الأمّة في الكتب السابقة.

٢ـ قدّر هكذا في اللوح المحفوظ.

٣ـ كلمة «كان» في هذه الآية «تامّةٌ»، بمعنى «وجدتم»، يعني وجدتم خير أمّةٍ، وليست «كان» الناقصة.

٤ـ إنّ «كان» زائدةٌ، ولا معنى لها.

٥ـ إنّ «كان» بمعنى «صار»؛ يعني صرتم خير أمّة[٣٧].

كما ورد في تفسير الميزان: «كُنْتُمْ» غير منسلخ عن الزمان، والآية تمدح حال

المؤمنين في أول ظهور الإسلام، من السابقين الأوّلين من المهاجرين والأنصار[٣٨].

وتوضيح ذلك أنّه بناء على ظاهر الآية يكون الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ـ مع تحقّق شرط الإيمان بالله ـ سبباً لصيرورة المسلمين خير أمّةٍ. وفي رأي العلاّمة الطباطبائي أنّ الله كان قد مدح المسلمين في صدر الإسلام، وأنّ ذلك الزمان سابقٌ على زمان نزول الآية، ولهذا استعمل الفعل الماضي.

ولكنّ هذا الرأي بعيدٌ في نظري؛ لأنّه لا يُراد في هذه الآية زمانٌ خاصٌّ محدَّد، بل المقصود أنّ الذي يصير خير أمّةٍ هم هؤلاء الذين يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر، في أيّ زمانٍ كانوا، لا أنّها مختصّةٌ بصدر الإسلام فقط. وأعتقد بأنّ أفضل وجهٍ طُرح في مجمع البيان هو الوجه الثالث؛ يعني تماميّة «كان».

كما أنّ التعبير بالإخراج إنّما هو لأجل إظهار أفضليّة هذه الأمّة على الأمم السابقة؛ بمعنى أنّ الله خلقكم أيّها المسلمون بحيث إنّكم إذا أمرتم بالمعروف ونهيتم عن المنكر تكونون أفضل أمّةٍ. والمقصود بـ «الناس» هنا جميع الناس، في حين أنّ المراد من الأمّة ـ التي أخذت من الأمّ، وهو المجموعة التي بينها اتّحادٌ ـ هم المؤمنون، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو الذي يحفظ هذا الاتّحاد بينهم.

دليل وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

استدلّ الفقهاء؛ لإثبات وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، بالدليل العقليّ والنقلي:

١. الدليل العقلي

يقول العلاّمة الحلّي: إنّا نعلم بعقلنا وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، كما نعلم وجوب ردّ الوديعة، وقبح الظلم[٣٩].

واعترض بعض الفقهاء على هذا الاستدلال، وقال: إذا كان الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجباً بحكم العقل فينبغي أن لا يرتفع أيّ معروفٍ، وأن لا يقع أيّ منكرٍ في المجتمع؛ لأنّه في هذه الصورة سيكون واجباً على الله أيضاً ذلك، وإذا كان

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجباً على الله، وقام به فعلاً، فينبغي أن لا يرتفع معروفٌ، وأن لا يقع منكرٌ أبداً. وإذا افترضنا أنّ الله تعالى لم يقُمْ به يكون قد أخلّ بالواجب منه. وكلاهما باطلٌ. إذن ليس هناك وجوب عقليٌّ للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

وقد أجاب الشهيد الثاني عن هذا الإشكال بقوله: فلأنّهما لطفٌ، وهو واجبٌ على مقتضى قواعد العدل، ولا يلزم من ذلك وجوبهما على الله تعالى اللازم منه خلاف الواقع إنْ قام به، أو الإخلال بحكمه تعالى إنْ لم يقُمْ؛ لاستلزام القيام به على هذا الوجه الإلجاء الممتنع في التكليف، ويجوز اختلاف الواجب باختلاف محالّه، خصوصاً مع ظهور المانع، فيكون الواجب في حقّه تعالى الإنذار والتخويف بالمخالفة، لئلا يبطل التكليف، وقد فعل[٤٠].

والجواب الآخر هو أنّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يجب على الله والمؤمنين بنفس المعنى، والله تعالى قام بما يجب عليه، وذلك بمعنى بعث الناس على الطاعات وزجرهم عن المعاصي بالقول والعمل؛ أمّا بالقول فمن خلال إرسال الكتب السماويّة، والأنبياء، وتعيين الأئمّة للناس؛ وأمّا بالعمل فمن خلال إجراء الحدود، وفرض الكفّارات؛ بسبب ترك الواجبات وفعل المحرّمات. وقاعدة اللطف التي تقتضي وجوباً عقليّاً للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر تجري على الله والمؤمنين بمعنىً واحدٍ، وهو تقريبهم من الطاعة، وإبعادهم عن المعصية.

إذن هو واجبٌ على الله، وعلى هذا الأساس أرسل الأنبياء، وعيّن الأئمّة.

كذلك يجب الأمر بالمعروف على الناس، ويجب حثّ الآخرين على أداء الواجبات، ومنعهم من فعل المحرّمات، ومن جهةٍ أخرى يدرك العقل لزوم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ لأنّ الاتّصال الموجود بين المسلمين يقتضي أن لا يُترك الواجب، وأن لا يُفعل المحرَّم؛ باعتبار أنّه عندما تنفذ قذارة الذنوب وكدورتها في المجتمع تسري إلى جميع الأفراد، ويكون أثرها كأثر النار في الهشيم، تحرق الجميع. إذن يجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ـ عقلاً ـ؛ للحيلولة دون تلوُّث المجتمع.

٢. الدليل النقلي

الدليل النقليّ على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو آيات من القرآن، قد ذكرنا نموذجاً منها. كما يوجد رواياتٌ كثيرةٌ أيضاً، نذكر بعضها:

قال الإمامان الباقر والصادقﷺ: ويلٌ لقومٍ لا يدينون الله بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[٤١].

وقال الإمام الباقرﷺ: بئس القوم قومٌ يعيبون الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[٤٢].

وقال الإمام الرضاﷺ: لتأمرنّ بالمعروف، ولتنهنّ عن المنكر، أو ليستعملنّ عليكم شراركم، فيدعو خيارُكم فلا يستجاب لهم[٤٣].

وقال النبيّﷺ: إذا أمّتي تواكلت الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فليأذنوا بوقاعٍ من الله[٤٤].

وعن الإمام الباقرﷺ أنّه قال: يكون في آخر الزمان قومٌ ينبغ فيهم قومٌ مراؤون - إلى أن قال -: ولو أضرّت الصلاة بسائر ما يعملون بأموالهم وأبدانهم لرفضوها، كما رفضوا أسمى الفرائض وأشرفها، «إنّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فريضةٌ عظيمةٌ»، بها تقام الفرائض، هنالك يتم غضب الله عزَّ وجلَّ عليهم، فيعمّهم بعقابه، فيهلك الأبرار في دار الأشرار[٤٥].

الوجوب الكفائيّ للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

إنّ وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وجوب «كفائيٌّ»؛ فإذا أقدم المكلَّفون عليه بمقدار الكفاية يسقط عن الآخرين، وكذلك إذا لم يقدم أيُّ فردٍ منهم يكون الجميع قد ترك الواجب. وإذا كانت إقامة بعض الواجبات أو إزالة أحد المنكرات متوقّفةً على اجتماع مجموعةٍ خاصّةٍ، وأقدم بعض تلك المجموعة، لا يسقط عن سائر أفرادها، بل يجب أن يجتمعوا بالمقدار اللازم، وأن يقدموا[٤٦]. والدليل على وجوبه الكفائيّ هو الآية الشريفة: ﴿**وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ**﴾ (آل عمران: ١٠٤).

في هذه الآية جُعل الأمر بالمعروف وظيفة مجموعةٍ من المؤمنين، لا جميعهم. وعليه فيكون وجوبه كفائيّاً. ومن الواضح أنّه كلّما تحقَّق الغرض من هذه الوظيفة؛ بقيام بعض المؤمنين بها، صار إقدام الآخرين بلا أثر. فقد قال الإمام الصادق عليه السلام: لا يجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على جميع أفراد الأمّة، بل يجب على القويّ، المطاع، العالم بالمعروف من المنكر، لا على الضعيف الذي لا يهتدي سبيلاً[٤٧].

وهناك مباحث أخرى حول هذه الفريضة الإلهيّة، سنشير إلى عناوينها؛ رعايةً للاختصار:

شروط الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

١ـ معرفة المعروف والمنكر.

٢ـ احتمال التأثير بفعل المعروف وترك المنكر.

٣ـ الإصرار على العصيان من قِبل المأمور أو المنهيّ.

٤ـ عدم وجود المفسدة والضرر في أدائهما[٤٨].

وإذا كان المعروف والمنكر من الأمور التي يهتمّ بها الشارع الأقدس، كاهتمامه بحفظ حياة مجموعةٍ من المسلمين، وعدم هتك أعراضهم، أو المحافظة على عدم محو آثار الإسلام، ومحو حجّته، بما يوجب ضلالة المسلمين، أو انمحاء بعض شعائر الإسلام، كبيت الله الحرام، كأن تُمحى آثاره، أو يغيَّر مكانه، وأمثال ذلك، فعندئذٍ لا بُدَّ من رعاية الأهمّ. ولا يرتفع تكليف الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ـ في هذه الحالة ـ بحصول ضررٍ، وإنْ كان ذاك الضرر مَوْتاً أو حَرَجاً[٤٩].

ويمكن أن تكون الموارد التي يجب فيها الأمر بالمعروف ـ رغم عدم توفُّر الشروط المذكورة سابقاً ـ هي التالي:

١ـ عندما تقع في الإسلام بدعةٌ تكون سبباً لهتك الإسلام، وضعف عقائد المسلمين.

٢ـ عندما يخشى من أن يصير المنكر معروفاً، والمعروف منكراً؛ بسبب سكوت العلماء.

٣. عندما يكون سكوت العلماء سبباً لتقوية الظالم، وتأييده.

٤. عندما يكون سكوتهم موجباً لجرأة الظالمين على ارتكاب سائر المحرَّمات، وابتداع البدع في الدين.

٥. عندما يكون سكوتهم سبباً لإساءة الظنّ بهم، وهتك احترامهم، ونسبة أمور مشينةٍ إليهم، مثل: نسبة إعانة الظالم إليهم[٥٠].

مراتب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

للأمر بالمعروف عدّة مراتب يجب رعايتها. وما دامت المرتبة الأولى ممكنةً لا يكون هناك مجالٌ للانتقال إلى المرتبة الثانية. أمّا المرتبة الأولى فتكون بإظهار الكراهة، من خلال إظهار عدم الرضا على قَسَمات وجهه.

وأمّا المرتبة الثانية فتكون بالوعظ والإرشاد والقول الليِّن، ثمّ بالتهديد والكلام القاسي.

وأمّا المرتبة الثالثة فتكون باستعمال اليد، وإعمال القدرة؛ للمنع عن فعل المنكر، والحمل على فعل الواجب[٥١].

تبليغ الدين

إنّ تبليغ الدين، وتعليم معارف الفقه إلى الآخرين، هو إحدى وظائف المسلمين التي وردت في القرآن: ﴿**الَّذِينَ يُبَلِّغُونَ رِسَالاتِ اللَّهِ وَيَخْشَوْنَهُ وَلا يَخْشَوْنَ أَحَداً إِلاّ اللَّهَ وَكَفَى بِاللَّهِ حَسِيباً**﴾ (الأحزاب: ٣٩).

ومن الواضح أنّ الوظيفة هي تبليغ رسالات الله وفق أمره، لا أقلّ ولا أكثر، وبدون خوفٍ من القوّة المخالفة. وخوف الإنسان من الله فقط هو الذي يؤدّي إلى مراقبة قول الإنسان وفعله؛ لأنّ الله فقط هو الذي يرى كلّ شيءٍ، ويعلم به، وهو المطّلع على باطن وظاهر عباده. وينبغي أن يطلب في هذا التبليغ رضاه فقط دون غيره، حتّى لو تحمّل في سبيل ذلك المصاعب والأذى، وحتّى لو قامت القوى المخالفة له بتهديده وتخويفه؛ لأنّ المؤمنين لا ينظرون إلى غير الله، ويعتبرون أنّ النفع والضرر من الله

خاصّة.

ولا شكّ أنّ تبليغ الدين كان الهدف من بعثة الأنبياء. وقد أكّد القرآن على ذلك في الآيات التالية: ﴿**يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ**﴾ (المائدة: ٦٧)؛ ﴿**أُبَلِّغُكُمْ رِسَالاتِ رَبِّي وَأَنَا لَكُمْ نَاصِحٌ أَمِينٌ**﴾ (الأعراف: ٦٨)؛ ﴿**فَتَوَلَّى عَنْهُمْ وَقَالَ يَا قَوْمِ لَقَدْ أَبْلَغْتُكُمْ رِسَالَةَ رَبِّي وَنَصَحْتُ لَكُمْ وَلَكِنْ لا تُحِبُّونَ النَّاصِحِينَ**﴾ (الأعراف: ٧٩)؛ قال الله عن جميع الأنبياء: ﴿**...وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلاّ الْبَلاغُ الْمُبِينُ**﴾ (النور: ٥٤).

يستفاد من هذه الآيات أنّ تبليغ الدين وظيفة الأنبياء، وأنّ على المؤمنين الذين يستطيعون تبليغ الدين أن يرشدوا الآخرين بقدر استطاعتهم.

إذن كلّما كان السلطان الكافر أو الفاسق جاهلاً بأحكام الدين، أو كان عناده سبباً لجهل الناس بأحكام الدين، كان على المسلم أن يبلّغ دين الله، ويرشد الجاهل، ويخلّصه من الجهل.

إظهار الحقّ

يعدّ إخفاء الحقّ من الذنوب الكبيرة، كما أنّ إظهاره من أهمّ الواجبات. وقد أوعد الله في القرآن على إخفاء الحقّ عذاباً أليماً، حيث يقول: ﴿**وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ كَتَمَ شَهَادَةً عِنْدَهُ مِنَ اللهِ**﴾ (البقرة: ١٤٠)، ﴿**وَلا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ**﴾ (البقرة: ٤٢).

وعليه فعندما يريد السلطان الفاسق أن يخفي الحقّ؛ للوصول إلى أهدافه الشخصيّة والمادّية، يجب على كلّ مَنْ يقدر على إظهاره أن يتحرَّك في وجه هذا السلطان، ويحول دون إبقاء الحقّ مخفيّاً.

الأخذ بالحقّ الضائع

عندما يضيّع السلطان الفاسق حقّ شخصٍ يستطيع هذا الشخص أن يتحرّك وينهض للمطالبة بحقّه المضاع. وقد أيّد القرآن مشروعيّة هذه النهضة بقوله: ﴿**فَمَنِ**

اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ﴾ (البقرة: ١٩٤).

كما أمر الله في هذه الآية بمقابلة الظلم بالمثل، والتعدّي على الظالم بمقدار تعدّيه. والحقيقة أنّ المقابلة بالمثل ليست تعدِّياً، بل هي حقٌّ أعطاه الله تعالى لنا، لذا ينبغي تسميتها بالمجازاة على التعدّي.

القسم الثالث: حقيقة نهضة عاشوراء

يبحث هذا القسم نهضة عاشوراء وبُعْدها، ويعالج مدى قربها من المفاهيم السابقة.

بالتوجّه إلى المسائل السابقة لن تكون نهضة عاشوراء بَغْياً؛ لأنّ البَغْي هو الخروج عن طاعة الإمام العادل، ويعتقد جميع المؤرِّخين المسلمين أنّ يزيد لم يكن إماماً عادلاً؛ لاشتهاره بالفسق والفجور. وقد أكَّد ابنُ خلدون، المؤرّخ والعالم الاجتماعيّ المعروف ـ الذي أخطأ واشتبه في توجيه نهضة عاشوراء ـ، في عدّة مواضع من كتابه على فِسْق يزيد، وقال: «ظهر فسق يزيد عند الكافّة من أهل عصره»[٥٢].

وكتب البلاذري: كان يزيد بن معاوية أوّل مَنْ أظهر شرب الشراب والاستهتار بالغناء والصيد واتّخاذ القِيان والغِلْمان والتفكُّه بما يضحك منه المترفون من القرود والمعاقرة بالكلاب والديكة[٥٣].

وقال ابن كثير: كان ليزيد قردٌ يجلسه أمامه، وقد كنّاه بـ «أبي قبيس»، وكان يسقيه الخمر، وكان يضحك من أفعاله، وكان يركبه على فرس. ورُوي أنّ يزيد كان قد اشتهر بالمعازف وشرب الخمر والغناء والصيد واتّخاذ الغلمان والقيان والكلاب والنطاح بين الكباش والدباب والقرود، وما من يومٍ إلاّ يصبح فيه مخموراً[٥٤].

وكتب المسعودي: كان يزيد صاحب طَرَبٍ وجوارحٍ وكلابٍ وقُرُودٍ وفهودٍ ومنادمةٍ على الشراب[٥٥].

وكتب الإمام الحسين عليه السلام في رسالةٍ إلى محمد بن الحنفيّة: لم أخرج أَشِراً ولا

بَطِراً ولا مفسداً ولا ظالماً، وإنَّما خرجتُ لطلب الإصلاح في أمَّة جدّي، أريد أن آمر بالمعروف وأنهى عن المنكر، وأسير بسيرة جدّي وأبي[٥٦].

وذكر في رسالته إلى أعيان أهل البصرة: وأنا أدعوكم إلى كتاب الله وسنّة نبيّه؛ فإنّ السنّة قد أميتت، والبدعة قد أحييت[٥٧].

القسم الرابع: التقييم الفقهيّ لنهضة عاشوراء

تمّ في هذا القسم البحث حول نهضة عاشوراء من المنظار الفقهيّ، انطلاقاً من المبنى القائل: إنّه لا يوجد أيُّ احتمال للخطأ والاشتباه في هذه النهضة؛ باعتبار أنّ الشيعة يعتقدون بأنّه ينبغي أخذ الفقه وتعلُّمه من أهل البيت‰، وأنّ قول وفعل وتقرير الإمام المعصوم حجّةٌ ودليلٌ لنا.

لذا فالأئمّة المعصومون ـ الذين هم أقرب الأفراد إلى النبيّ' ـ أعلم من الآخرين بحكم الشرع، والناس مكلَّفون بالرجوع إليهم، وأخذ دين الله عنهم. وبناءً على هذا يكون الفقه وحكم الله نفس ما يقوله الإمام أو يفعله، أو ما يفعل في حضوره ويمضيه دون أن يعترض عليه.

إذن ما صدر من قولٍ أو فعلٍ عن الإمام الحسين× ممّا يتعلّق بعاشوراء هو حكم الله وفقه الدين، وإذا كان في قولٍ واحد أو فعلٍ واحد من أقوال وأفعال عاشوراء خطأٌ واشتباهٌ فإنّ جميع أقوال وأفعال الإمام سوف تسقط عن الحجّيّة.

ومن الواضح أنّ هذا الأمر لا يختصّ بالإمام الحسين×، بل يسري إلى الأئمّة المعصومين الآخرين أيضاً؛ حيث يسقط قول وفعل بقيّة الأئمّة عن الحجّيّة والدليليّة أيضاً. وهذا الموضوع بخلاف ما هو ثابت في مذهب الشيعة ضرورة. لكنّ بعض المؤرِّخين أو بعض علماء أهل السنّة ـ الذين بحثوا أو يتناولون المسائل الإسلامية بعين التعصُّب والعناد، وليس لديهم نظرةٌ باحثةٌ عن الحقيقة، ويقعون عادةً عند تحقيقهم وبحثهم في الاشتباه ـ وقعوا في خطأ فادح عند بحثهم في نهضة عاشوراء، أو عندما أوردوا على الالتزام بوجهة نظر الشيعة اعتراضات، ما جعل الحاجة إلى هذا البحث

كبيرةً. في حين أنّ تقييم هذه النهضة بعنوان السنّة يمكن أن يكون منبعاً مهمّاً لاستنباط حكم الشرع.

والآن نشير إلى العناوين الفقهيّة التي يمكن أن تتصوَّر لنهضة عاشوراء:

١. التبليغ، والإرشاد، والبيان

تعدّ قاعدة الاشتراك في الأحكام إحدى قواعد الفقه الثابتة؛ بمعنى أنّ المسلمين من صدر الإسلام إلى نهاية العالم مشتركون في العمل بأحكام الدين، واتّباع القرآن والسنّة، وملزمون بنفس الوظيفة التي كُلِّف بها مسلمو صدر الإسلام، ومكلّفون بها كسائر المسلمين إلى يوم القيامة أيضاً. إذن اشتراك أحكام الدين بين جميع المسلمين في كلِّ عصرٍ ثابتٌ بضرورة الفقه، ومن جهةٍ أخرى تعتبر معرفة حكم اللّٰه ركناً أصليّاً وأساسيّاً للعمل بأحكام الدين، فينبغي على المسلمين الذين يريدون أن يشتركوا مع بقيّة المسلمين في العمل بالقرآن والسنّة أن يعلموا بالقرآن والسنّة.

وتعليم الناس الأحكام وإرشادهم إلى دين اللّٰه ـ ابتداءً ـ وظيفة النبيّ المرسل من قبل اللّٰه والمبلِّغ دين اللّٰه تعالى، وبَعْده يكون الإمام المعصوم ـ الذي هو خليفته ـ المتعهِّد لإرشاد الناس وتبليغ الأحكام. فالإمام المعصوم خليفةٌ لرسول اللّٰه في جميع المناصب، وخصوصاً في منصب التبليغ والإرشاد، إلاّ التي تكون خاصّةً بالنبيّ صلى الله عليه وآله.

وقد قام بنو أميّة ـ من أجل الوصول إلى الأغراض الشخصيّة والرئاسة الدنيويّة ـ بإبعاد الناس عن دين اللّٰه، وإبقائهم جاهلين. وكان الانحراف عن دين اللّٰه والابتعاد عن أحكامه قد حصل أوّل الأمر بعد ارتحال النبيّ مباشرة، ووصل في زمان يزيد إلى غايته. وعلى هذا الأساس كان يجب على الإمام الحسين عليه السلام، الذي هو مبلِّغ دين اللّٰه، أن يمنع الناس من الانحراف، ويجعلهم في طريق الإسلام الواقعي.

لذا كان يجب عليه أن يُخرِج الناس من الجهل والغفلة، ويحملهم على اتّباع القرآن والسنّة؛ باعتبار أنّ هذا الانحراف نشأ إثر انتشار الفِسْق والمعصية عَلَناً؛ مثل: شرب الخمر والقمار في دولة بني أميّة ـ وخصوصاً يزيد، الذي كان قد قبض على دفّة الحكومة الدينيّة بعنوان أنّه الحاكم، وأنّه المؤدّي لوظيفة رسول اللّٰه، وللخلافة في

كلّ الرسالة، مستغفلاً الناس في ذلك..

في تلك الأثناء قام الإمام الحسين عليه السلام من أجل تعليم الناس الدين، وإرشادهم، وبيان الحقيقة. وهذا الموضوع يمكن أن يستفاد بوضوحٍ من كلام الإمام الحسين عليه السلام عندما قال: أيّها الناس، إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال: مَنْ رأى سلطاناً جائراً، مستحلاًّ لحرم الله، ناكثاً لعهد الله، مخالفاً لسنّة رسول الله، يعمل في عباد الله بالإثم والعدوان، فلم يغيِّر عليه بفعلٍ ولا قول، كان حقّاً على الله أن يدخله مدخله. ألا وإنّ هؤلاء قد لزموا طاعة الشيطان، وتركوا طاعة الرحمن، وأظهروا الفساد، وعطَّلوا الحدود، واستأثروا بالفيء، وأحلّوا حرام الله، وحرّموا حلاله[٥٨].

وقد بيَّن الإمام الحسين عليه السلام وأطلع الناس بهذا النوع من الكلام على أعمال يزيد وأتباعه القبيحة، وأراد بذلك أن ينفض عنهم غبار الجهل، ويعرِّفهم بدين الله.

وكان هذا الجهل والانحراف قد تأسَّس منذ أمدٍ طويل، وشمل جميع الأمّة الإسلاميّة، إلى درجة أنّ بعض أولاد عليّ بن أبي طالبٍ وبعض بني هاشم أيضاً وقعوا تحت تأثيره؛ إذ حاولوا أن يمنعوا الإمام من الذهاب إلى العراق. ونفس هذا الجهل صار سبباً لعدم وفاء أهل الكوفة، وعدم مساعدته، وتركه في يد العدوّ.

أراد الإمام عليه السلام بقيامه أن يحيي القلوب الميتة، وأن يوقظ الضمائر، وأن يبيِّن دين الله، ويعرِّفهم إيّاه. فقد ورد في الزيارة التي يُزار فيها الحسين في النصف من شعبان المنقولة عن الإمام الصادق عليه السلام: أشهد أنّك قُتلتَ، ولم تمُتْ، بل برجاء حياتك حَيِيَتْ قلوبُ شيعتك، وبضياء نورك اهتدى الطالبون إليك[٥٩].

كما ورد في زيارته في عيدَيْ الفطر والأضحى: وبذل مهجته فيك، حتّى استنقذ عبادك من الجهالة، وحيرة الضلالة[٦٠].

كان يريد بتبيين دين الله أن يعي الناس ويعلموا دين الله، وأن ينقلوا هذا الدين إلى الأجيال الآتية، حتّى يصبح جميع الناس إلى يوم القيامة ممتثلين للأحكام، ومسؤولين عنها.

كان الإمام يعلم أنّ هذا الجهل ليس عُذْراً للناس، ولا يمكنه أن يبرِّئهم يوم القيامة؛ فقد كان هذا الجهل بمستوى الغفلة عن أوضح المسائل الإسلاميّة، كما أنّه

يعدّ بمثابة نسيان لموضوعٍ مثل الحكومة الإسلاميّة وخلافة النبيّ ـ التي هي من أركان الإسلام، ومن أوضح المسائل الإسلاميّة ـ، وتسليم الحكومة إلى غير أهلها، وللإمام كلامٌ كثيرٌ في بيان هذا الموضوع، منه: أيّها الناس، إنّكم إنْ تتَّقوا الله وتعرفوا الحقّ لأهله يكن أرضى لله، ونحن أهل بيت محمدٍﷺ أَوْلى بولاية هذا الأمر من هؤلاء المدَّعين ما ليس لهم، والسائرين بالجَوْر والعدوان(٦١).

وكتب في رسالةٍ إلى أهل البصرة: إنّ الله اصطفى محمداًﷺ على خلقه، وأكرمه بنبوّته، واختاره لرسالته، ثم قبضه الله إليه، وقد نصح لعباده، وبلَّغﷺ ما أرسل به، وكنّا أهله وأولياءه وأوصياءه وورثته، وأحقّ الناس بمقامه في الناس، فاستأثر علينا قومُنا بذلك، فرضينا، وكرهنا الفرقة، وأحببنا العافية، ونحن نعلم أنّا أحقّ بذلك الحقّ المستحقّ علينا ممَّنْ تولاّه(٦٢).

يبيِّن الإمامعليه السلام بهذا النوع من الكلام أنّ بني أميّة ليسوا أهلاً للحكم الإسلاميّ، وأنّ المؤهَّل الوحيد لذلك هم أهل بيت النبيّ.

إنّ ضرورة إرشاد الناس إلى دين الله وهدايتهم وتحريرهم من الجهل هي التي دَعَتْ الإمام الحسينعليه السلام إلى أن يبيِّن ـ بقوله وعمله ـ ذلك في نهضة عاشوراء.

وبناءً على ذلك على الإمام أن يؤدّي هذه الوظيفة حتّى لو لم يجِدْ أيَّ ناصر، أو كان الناصر قليلاً؛ مثل جدّه رسول الله، الذي كان وحيداً في بداية البعثة، ثم بعد سنوات وجد أنصاراً قليلين، لكنَّه لم يتقاعس، بل سعى في تبليغ دين الله.

كان الإمامعليه السلام يعتقد بأنّ استشهاده في سبيل هداية الناس هو الأفضل: ألا ترَوْن أنّ الحقّ لا يعمل به، وأنّ الباطل لا يُتناهى عنه، ليرغب المؤمن في لقاء الله محقّاً(٦٣).

وقد يُثار سؤالٌ، وهو: لماذا نهض الإمام مع أنّه كان يعلم بعدم وفاء أهل الكوفة وقلّة أنصاره؟

لكن يمكن الجواب بالقول: لقد كان هدف الإمامعليه السلام بيان دين الله، وتبليغ الناس أحكامه، لا هزيمة العدوّ المادّيّة، وقد تحقَّق هذا الهدف من خلال نهضة عاشوراء. ومن الطبيعي أنّ الإمام كان يعتقد أيضاً بأنّ نهوضه لم يكن بحاجةٍ إلى

كثرة الأنصار، لذا كان على الإمام أن يخالف يزيد أيضاً، ويمتنع عن بيعته، حتّى لو لم تكن دعوة أهل الكوفة ونصرة ومعاونة أنصاره الاثنين وسبعين شخصاً، ورغم علمه بأنّ المخالفة ستؤدّي إلى قتله؛ لأنّه قال: ألا وإنّ الدعيّ ابن الدعيّ قد ركز بين اثنتين، بين السلّة والذلّة، وهيهات منا الذلّة، يأبى الله لنا ذلك، ورسوله، والمؤمنون، وحجورٌ طابت وطهرت، وأنوفٌ حميّةٌ، ونفوسٌ أبيّةٌ، من أن نؤثر طاعة اللئام على مصارع الكرام(٦٤).

قال الإمام الخميني في هذا الخصوص: لم يكن عند الإمام الحسين عليه السلام قوّةٌ عسكريةٌ كبيرةٌ، ومع ذلك نهض. وكان بإمكانه ـ والعياذ بالله ـ أن يبقى متقاعساً، ويجلس ويقول: ليس تكليفي الشرعيّ أن أقوم الآن، وكان البلاط الأمويّ سيفرح كثيراً بجلوسه وسكوته. لكنّ سيّد الشهداء كان يعتقد أنّه مكلّف بالنهوض، وتقديم دمه حتّى تصلح الأمّة.... نعم، لقد قدَّم دمه وقدّم دم أولاده وقدّم أولاده وقدّم كلّ ما يملك للإسلام(٦٥).

٢. الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

إنّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من فروع الدين البديهيّة والثابتة بالضرورة، بل تعدّ هذه الوظيفة ـ في الحقيقة ـ بمثابة الحارس الإجرائيّ، والضامن للعمل بالأحكام الأخرى، وتعمل على نظارة المجتمع على نفسه، ومنع أفراده من الانحراف والتلوّث بالمعاصي. ويمكن لهذه الفريضة أن تهدي المجتمع الإسلاميّ إلى السعادة والكمال. كما يمكن أن يعتبر الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أحد دوافع نهضة عاشوراء، التي أشار إليها الإمام عليه السلام في كلامه: أريد أن آمر بالمعروف وأنهى عن المنكر، وأسير بسيرة جدّي وأبي(٦٦).

نعم، ينبغي العلم بأنّ نهضة عاشوراء تختلف عن الموارد الأخرى للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ لأنّه في الموارد الأخرى يترك حكم من أحكام الإسلام في موردٍ خاصٍّ، ولا يعمل به، في حين أنّ المسلمين مكلّفون بتنفيذه. لكنّ الأمر لم يكن كذلك في زمان سلطة يزيد، بل كان الأمر بحيث إنّ كثيراً من أحكام الدين

صارت ألعوبة بأيدي الظالمين، وصارت أركان الإسلام وأصوله ـ كالإمامة وخلافة النبيّ ـ ضحيّة أهواء بني أميّة، وكان المجتمع الإسلاميّ يتحرّك بسرعةٍ كبيرةٍ نحو الفساد وعدم الالتزام بالدين، كما أضحى الدين بأسره في معرض خطر الزوال من أساسه(٦٧)، ولم تكن الخطبة والموعظة وحدها كافيةً لمنع الناس عن هذه الحركة الخاطئة، بل كان يجب أن تحدث حركةٌ متعدِّدة الجوانب، ويصل صوتها إلى أبعد نقطة في الأراضي الإسلاميّة، حتّى تستطيع أن توجد تراجعاً عن تلك الحركة، وتعمل على تحريك المجتمع للمسير الواقعي للإسلام.

بناءً على ذلك تكون الشروط التي أوجبها الفقهاء في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر معتبرةً في سائر الموارد الأخرى للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وذلك عندما لا يكون فيها حكمٌ من الأحكام في معرض الخطر والزوال، أمّا إذا كان أصل الدين وأكثر أحكامه في معرض الخطر أو الزوال فلا تعتبر شروط الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر المذكورة في الفقه عندئذٍ. لذا فقد صرَّح الفقهاء في كتبهم الفقهيّة بهذه المسألة؛ وهي أنّه إذا كان أصل الدين في معرض الخطر أو الزوال يجب الدفاع عنه، وعدم التواني في تقديم المال والنفس والأولاد في سبيل ذلك.

من هنا أعلن الإمام الحسين عليه السلام أنّه يريد أن يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر، ويضحّي بنفسه وماله وأولاده في هذا الطريق. وهذا نفسه دليلٌ واضحٌ على أنّه لا يعتبر في سبيل الدفاع عن الدين ما يعتبر من شروط في وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

قال الإمام عليه السلام: وعلى الإسلام السلام إذ قد بُليت الأمّة براعٍ مثل يزيد(٦٨).

إذن كلّما كان أصل الإسلام في خطرٍ وجب النهوض من أجل الدفاع عنه، والتضحية بكلّ شيء.

٣. دعوة أهل الكوفة

من جملة الأسباب التي أدّت إلى قيام الإمام الحسين عليه السلام دعوة أهل الكوفة له لتولّي قيادة الأمّة، وتعهّدهم له بأن يحاموا عنه، وأن لا يقصّروا عن مساعدته في

مواجهة الأعداء.

ودعوة الناس للإمام واستعدادهم لبيعته تعيِّن على الإمام أن يجيبهم إلى ما دعَوْه، والقبول بالحكومة عليهم، فعندما لا يتحرّك الناس، ولا يطلبون من الإمام النهوض، لا يكون الإمام أيضاً مكلَّفاً بتشكيل الحكومة أو القيام بأيّ شيء، وقد حدث هذان الأمران لأمير المؤمنين‏؛ إذ عندما امتنع الناس عن مساعدته جلس في البيت، ولم يقُمْ بأيّ نشاط في سبيل تشكيل الحكومة أو تولّي السلطة، ولكنْ عندما أقبل الناس نحوه، ومدّوا له يد البيعة، وعرضوا عليه المساعدة والحماية، نهض بأعباء تشكيل الحكومة.

فقد نُقل عن الإمام عليٍّ أنّه قال: أَمَا وَالَّذِي فَلَقَ الحَبَّةَ، وَبَرَأَ النَّسَمَةَ، لَوْلاَ حُضُورُ الحَاضِرِ، وَقِيَامُ الحُجَّةِ بِوُجُودِ النَّاصِرِ، وَمَا أَخَذَ اللهُ عَلَى العُلَمَاءِ أَنْ لا يُقَارُّوا عَلَى كِظَّةِ ظَالِم، وَلا سَغَبِ مَظْلُوم، لأَلْقَيْتُ حَبْلَهَا عَلَى غَارِبِهَا، وَلَسَقَيْتُ آخِرَهَا بِكَأْسِ أَوَّلِها[٦٩].

ونفس هذا الأمر حدث للإمام الحسين؛ فقد دعاه أهل الكوفة التي كانت كبيرةً، وكان فيها الكثير من المقاتلين المجرَّبين، وشارك أهلها من قبل في حروبٍ كثيرةٍ...، دعاه أهلها للقدوم إليهم بإرسال الرسائل الكثيرة، ووعدوه بأن يحمُوه بأنفسهم وأموالهم، وبأن يقفوا في مواجهة أعدائه. وكانت هذه الدعوات كثيرةً، بحيث وصل إلى يد الإمام في يومٍ واحدٍ ستّمائة رسالة، ووصل مجموع الرسائل والكتب التي أُرسلت إلى اثني عشر ألفاً، وكانت قد حدثت تحرّكاتٌ في البصرة أيضاً، وحدث تبادل في الرسائل بين الإمام وأهلها. وقد أُشير إلى بعضها في ما سبق.

وكانت هذه الدعوة ـ التي هي في الظاهر من جهة الكمّيّة والكيفيّة تستحقّ الالتفات إليها ـ تعمل في الظاهر على تحديد وظيفة الإمام بالبدء بالقيام، وبالتحرُّك نحو الكوفة، وبإجابة هذه الدعوات والمشاعر. ولو فرض أنّ الإمام اعتذر عن تلبية دعوة أهل الكوفة، وعن الاستجابة لاثني عشر ألف رسالة، وقال: لن آتي إلى الكوفة؛ لأنّكم غير أوفياءٍ، ولا يمكنني أن أعتمد على كلامكم...، فهل سيقبل التاريخ هذا العذر؟ وهل كان بإمكانه ـ بعد ردِّ دعوة أهل الكوفة، وعدم قبول

طلبهم ـ أن يعيش مرتاح البال؟

لقد كان الإمام على علمٍ بنقض أهل الكوفة للعهد، إلا أنّه لم يكن يستطيع أن يتّخذه عذراً له، وأن يقصِّر في تشكيل الحكومة؛ لأنّه يعمل ـ بحسب الظاهر ـ بناءً على التكاليف الشرعيّة، كما هو الحال عند بقيّة الناس، لا أنّه يستفيد من علم إمامته.

إنّ الحركة التي كان قد شرع بها الإمامعليه السلام من المدينة (من عدم البيعة ليزيد)، وأكملها بعنوان الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، صارت هادفةً بدعوة الكوفيّين لتشكيل الحكومة، وصارت هذه الدعوة باعثاً لعدم توقُّفه عن الحركة، رغم علمه بانتهائها بالشهادة، فقد قالعليه السلام:

فــإنّي لا أرى المــوت إلاّ ســعادةً والحيــاة مــع الظــالمين إلاّ برمــا[٧٠]

إذن يمكن اعتبار دعوة الكوفيّين سبباً لخروج الإمامعليه السلام من مكّة، كما يمكن اعتبار إصراره على استمرار النهضة، بعد علمه بنقض الكوفيين للعهد، مسبَّباً عن الإرشاد أو الأمر بالمعروف.

التقيّة والنهضة

بعد التقييم الفقهيّ لنهضة عاشوراء، واتّضاح ضرورة وجودها، لم يبقَ أخيراً مجالٌ للتقيّة والسكوت؛ لأنّ التقيّة شرّعت من أجل حفظ الدين من الزوال، وقد ثبت هذا في محلّه، بينما إذا كان أصل الدين في معرض الخطر أو الزوال فلن يكون ثمّة مجالٌ للتقيّة. وبناءً على ذلك إذا قال شخصٌ: لماذا لم يمارس الإمام الحسينعليه السلام التقيّة فيجب القول: كانت التقيّة في زمان يزيد إعانةً على إزالة الدين، لا حفظاً له. لذا قال الإمام الخمينيّ في هذا الخصوص: عندما رأى سيد الشهداءعليه السلام حاكماً ظالماً وجائراً يحكم في الناس صرَّح بأنّه إذا رأى أحدٌ حاكماً ظالماً وجائراً يحكم في الناس، ويظلم الناس، يجب أن يقف في وجهه، ويمنعه بقدر ما يستطيع، ولو بعدّة أشخاصٍ، ولو لم يعدّوا في مقابل ذلك الجيش شيئاً[٧١].

القسم الخامس: الاعتراضات

لقد سجّل بعض مؤرّخي ومفسّري أهل السنّة على امتداد التاريخ عدّة اعتراضاتٍ على نهضة عاشوراء، وذلك من خلال نظرةٍ بعيدة عن طلب الحقيقة، منها:

١ـ عدم القدرة على القيام

اعترض ابن خلدون، المؤرّخ والعالم الاجتماعيّ المشهور، في مقدّمة تاريخه، على نهضة عاشوراء، واعتبر أنّ سبب عدم نجاحها هو عدم القدرة؛ حيث قال: رأى الحسين أنّ الخروج على يزيد متعيِّنٌ من أجل فسقه، ولا سيّما مَنْ له القدرة على ذلك، وظنّها من نفسه بأهليّته وشوكته، فأمّا الأهليّة فكانت كما ظنّ وزيادةً، وأمّا الشوكة فغلط يرحمه الله[٧٢].

وقال بعد بيان أسباب عدم القدرة: فقد تبيَّن لك غلط الحسين، ولقد عذله ابن العبّاس وابن الزبير وابن عمر وابن الحنفيّة أخوه وغيرهم في مسيره إلى الكوفة، وعلموا غلطه في ذلك، ولم يرجع عمّا هو بسبيله؛ لما أراده الله[٧٣].

الجواب

لقد اتّضح جواب هذا الاعتراض من خلال بيان التقييم الفقهيّ والحقوقيّ لنهضة عاشوراء ـ الذي طرح سابقاً ـ؛ وذلك لأنّ الدوافع التي ذكرت لنهضة عاشوراء لا تحتاج إلى القدرة المادّية، بل الهدف منها نفس القيام والحركة، ولو لم يحصل من ذلك هزم العدوّ والانتصار عليه. مع أنّ القدرة الكافية للقيام كانت قد حصلت له، وكانت تتداعى في الظاهر من خلال دعوة الكوفيّين، الذين كان عندهم جيشٌ مجهَّزٌ وقويّ، ومن خلال الارتباط الذي كان قد حصل بين الإمامعليه السلام وأهل البصرة.

وبحسب التجربة الثابتة فإنّ الثورات الكبرى التي حصلت في التاريخ شرعت في بدايتها بمجموعةٍ قليلة من مكانٍ مخصوص، ثمّ اتَّسعت بشكلٍ تدريجيّ، واستطاعت أن تهزم نظاماً قويّاً في بلدٍ كبير.

لكنّ العجيب أنّ هذا العالِم الاجتماعيّ المشهور، الذي اعتبر نهضة الإمام

الحسين اشتباهاً، اعتبرها في نفس الوقت إرادة الله وفعل الله، واعتبر الله أيضاً شريكاً للحسين في هذا الاشتباه.

والأعجب من ذلك أنّه يعتبر جيش يزيد أيضاً على حقٍّ ومثاباً، رغم أنّه يعتبر يزيد فاسقاً وعلى غير الحقّ. فقد قال: اعلم أنّه إنّما ينفذ من أعمال الفاسق ما كان مشروعاً، وقتال البغاة عندهم من شرطه أن يكون مع الإمام العادل، وهو مفقودٌ في مسألتنا، فلا يجوز قتال الحسين مع يزيد، ولا ليزيد، بل هي من فعلاته المؤكِّدة لفسقه، والحسين فيها شهيدٌ مثاب، وهو على حقٍّ واجتهاد. والصحابة الذين كانوا مع يزيد على حقٍّ أيضاً واجتهاد[٧٤].

ومن العجيب جدّاً صدور هذا التناقض في القول من قبل هذا المؤرِّخ والعالِم الاجتماعيّ المشهور؛ إذ كيف لم يفكِّر بلوازم ونتائج قوله؟! وكيف يمكن أن يكون الحسين على حقٍّ، ويكون قاتلوه، مثل: ابن زياد، وعمر بن سعد، وشمر، على حقٍّ أيضاً، رغم أنّه لم يكن أيُّ إبهام في شخصيّة وصفة الإمام الحسين عليه السلام، حتّى يشتبه الأمر على قاتليه؟! بل كيف يمكن أن يكون يزيد فاسقاً، ويكون أتباعه الذين حاربوا الإمام، وقتلوه، على حقّ؟!

٢ـ الخروج على أولي الأمر

قال القاضي أبو بكر ابن العربي المالكي، الذي لديه نظرةٌ معاندة حول واقعة عاشوراء: «قُتل الحسين بحُكْم شرع جدِّه»[٧٥].

مقصوده من هذا الكلام أنّ الحسين باغٍ؛ لأنّه خرج على أولي الأمر، وحُكْم البَغْي في الشرع القتل والمحاربة.

لكنّ هذا الكلام واهٍ، إلى درجة أنّ ابن خلدون ـ الذي اشتبه في توجيه نهضة عاشوراء ـ أجاب عن هذا الاعتراض، وقال: قد غلط هذا القاضي، وغفل عن أوضح شرائط البَغْي؛ لأنّ علماء الإسلام يشترطون في البَغْي الخروج على الإمام العادل، ومَنْ أعدل من الحسين في زمانه في إمامته وعدالته في قتال أهل الآراء؟![٧٦].

من هنا يتبيّن أنّ جميع علماء الإسلام متَّفقون ـ في تقييمهم لنهضة عاشوراء ـ على أنّ هذه النهضة لا تتَّصف بحكم البَغْي، ولا يمكن أن تكون نهضة عاشوراء في

نظر أيّ فقيهٍ بَغْياً وخروجاً على الإمام العادل؛ لأنّ فسق يزيد أمرٌ واضحٌ يعترف به الجميع.

٣ـ حرمة الإضرار

اعتبر بعض المفسِّرين الآية الشريفة: ﴿**وَلاَ تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ**﴾(البقرة: ١٩٥) دليلاً على حرمة الإضرار بالنفس، وقالوا بأنّ الإضرار بالنفس حرامٌ، وخصوصاً تعريضها للهلاك. وهناك أشاروا إلى نهضة الإمام الحسين، وأرادوا توجيهها حتّى تنسجم مع مدلول هذه الآية.

يقول الطبرسي، الذي هو من مفسِّري الشيعة، في ذيل الآية السابقة: في هذه الآية دلالةٌ على تحريم الإقدام على ما يُخاف منه على النفس، وعلى جواز ترك الأمر بالمعروف عند الخوف؛ لأنّ في ذلك إلقاءَ النفس إلى التهلكة. وفيها دلالةٌ على جواز الصلح مع الكفّار والبغاة إذا خاف الإمام على نفسه أو على المسلمين، كما فعله رسول الله عام الحديبية، وفعله أمير المؤمنين بصفّين، وفعله الحسن مع معاوية من المصالحة، لمّا تشتَّت أمره، وخاف على نفسه وشيعته. فإنْ عُورضنا بأنّ الحسين قاتل وحده فالجواب: إنّ فعله يحتمل وجهين: **أحدهما**: إنّه ظنّ أنّهم لا يقتلونه؛ لمكانه من رسول الله؛ **والآخر**: إنّه غلب على ظنّه أنّه لو ترك قتالهم قتله الملعون ابن زيادٍ صَبْراً؛ كما فعل بابن عمّه مسلم، فكان القتل مع عزّة النفس والجهاد أهون عليه[٧٧].

والجواب الكامل أنّ هذه الآية تتحدَّث عن الإنفاق في سبيل الله، فقد قال المفسِّرون في بداية تفسيرهم لها: المقصود في هذه الآية رمي النفس في التهلكة إثر ترك الإنفاق، وهذا التفسير ليس له أيّ ارتباطٍ بحرمة الإضرار بالنفس؛ لأنّ الله في صدر هذه الآية يأمر بالإنفاق، ويقول: ﴿**وَأَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللهِ وَلا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ**﴾ (البقرة: ١٩٥). والحال أنّ ترك الإنفاق يجرّ المجتمع إلى الهلاك، ويقطع شريانه الاقتصادي. إذن يجب أن يكون المال في حال الإنفاق والجريان حتّى تقوى الحياة الاقتصاديّة للمجتمع.

نعم، يمكن لهذه الآية أن تكون دليلاً على حرمة الإضرار بالنفس في صورة

ثبوت عموم أو إطلاق في جملة: ﴿وَلا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾، وشمولها لكافّة الموارد التي لها الصلاحيّة لذلك.

لكنّ هذا الاحتمال غير موجود؛ لأنّ صدر وذيل الآية صالحان للتقييد والقرينيّة على خصوص ترك الإنفاق.

والنتيجة أنّ مفهوم الآية يختصّ بترك الإنفاق. وإذا كان لهذه الآية دلالةٌ على حرمة الإضرار بالنفس فيجب أن يخصَّص العموم أو الإطلاق الموجودين فيها بموارد كثيرةٍ لا يحرم فيها الإضرار بالنفس في الشرع، بل يجوز أو يجب، ومن جملتها: الجهاد في سبيل الله، والاستشهاد من أجل إحياء الإسلام وتبليغ الدين. وقد تبيَّن هذا في قسم التقييم الفقهيّ لنهضة عاشوراء.

ومن جهةٍ أخرى يمكن للسنّة القطعيّة أن تخصِّص عموم الآية. وفي عقيدتنا نحن الشيعة أنّ قول الإمام وفعلَه سنّةٌ. إذن ما صدر في عاشوراء من فعلٍ أو قولٍ للإمام الحسين‌عليه السلام يمكنه أن يخصِّص عموم الآية، ولا نحتاج إلى توجيه نهضة عاشوراء، وجعلها منسجمةً مع مدلول الآية.

ومن جهةٍ ثالثةٍ ليست الشهادة في سبيل الله، والاستشهاد من أجل انتصار الإسلام، إلقاءً للنفس في التهلكة، وإلاّ لوجب إغلاق باب الجهاد، واعتبار سعي النبيّ‌صلى الله عليه وآله الحثيث في بدء البعثة إلقاءً للنفس في التهلكة، كما هو واضح.

واللافت أنّ كثيراً من مفسِّري أهل السنّة، في ذيل هذه الآية، لم يعتبروا الاستشهاد في سبيل الله من باب إلقاء النفس في التهلكة.

فقد نقل الزمخشري في ذيل هذه الآية عن أبي أيّوب الأنصاري أنّه كان يقول: نحن أعلم بهذه الآية، وإنّما أنزلت فينا، صحبنا رسول الله فنصرناه، وشهدنا معه المشاهد، وآثرناه على أهالينا وأموالنا وأولادنا، فلمّا فشا الإسلام، وكثر أهله، ووضعت الحرب أوزارها، رجعنا إلى أهالينا وأولادنا وأموالنا نصلحها ونقيم فيها، فكانت التهلكة الإقامة في الأهل والمال، وترك الجهاد[٧٨].

نرى في هذه الرواية أنّ أبا أيّوب الأنصاري اعتبر ترك الجهاد وقوعاً في التهلكة، لا اختيار الجهاد؛ لأنّ الجهاد والقتل في سبيل الله سعادة الدنيا والآخرة،

وهو حياةٌ باقيةٌ في عالم البَرْزَخ، لا فناءٌ وزوال.

وقال الفخر الرازي أيضاً، في ذيل هذه الآية، بعد نقل الرواية السابقة: روى الشافعي أنّ رسول الله ذكر الجنّة، فقال له رجلٌ من الأنصار: أرأيتَ يا رسول الله إنْ قُتلتُ صابراً محتسباً؟ قال: لك الجنّة، فانغمس في جماعة العدوّ، فقتلوه بين يدي رسول الله. وإنّ رجلاً من الأنصار ألقى درعاً كانت عليه حين ذكر النبيّ الجنّة، ثم انغمس في العدوّ، فقتلوه. ورُوي أنّ رجلاً من الأنصار تخلَّف عن بني معاوية فرأى الطير عكوفاً على مَنْ قتل من أصحابه، فقال لبعض مَنْ معه: سأتقدّم إلى العدوّ، فيقتلونني، ولا أتخلَّف عن مشهد قُتل فيه أصحابي، ففعل ذلك، فذكروا ذلك للنبيّ صلى الله عليه وآله، فقال فيه قَوْلاً حسناً[٧٩].

يتَّضح من أمثال هذه الروايات أنّ الشهادة في سبيل الله ليست إضراراً بالنفس، وإلقاءً لها في التهلكة، بل هي وسيلةٌ للذهاب إلى الجنّة، وتحصيل رضا الله.

وبناءً على ذلك فإذا كان لهذه الآية دلالةٌ على حرمة الإضرار بالنفس يجب أن يخرج الجهاد عن مدلولها، وكذلك القتل في سبيل الله؛ من أجل انتصار الإسلام، وإحياء كلمة الحقّ، وتبليغ الدين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وبيان أحكام الدين، وإبقائها إلى يوم القيامة؛ لإفادة الأجيال اللاحقة إلى يوم القيامة، فضلاً عن المحافظة على بقيّة الأهداف الكبرى والعالية الأهمّ من نفس الإنسان. فجميع هذه الموارد خارجةٌ عن مدلول الآية، وليست الآية ناظرةً إليها.

وعلى هذا الأساس لا تكون هناك حاجةٌ إلى الجواب الذي بيَّنه الطبرسي في تفسير مجمع البيان على مدلول هذه الآية حول نهضة عاشوراء، ولا داعي لذكر الاحتمالين اللذين عرضهما بعنوان توجيه نهضة الإمام الحسين عليه السلام. والطبرسي نفسه أعلم بجوابه.

الهوامش

(١) تفيد في اللغة الفارسية معنى الثورة.

(٢) محمد معين، فرهنگ معين (القاموس المعين) ٢: ٢٠٨٧.

(٣) محمد غفراني، فرهنگ اصطلاحات روز (قاموس الاصطلاحات اليومية): ٢١١.

(٤) لويس معلوف، المنجد: ٢٢٤، كلمة دَمَر.

(٥) هذا التعريف ورد للفوضوية، لا للانتفاضة. ومن الواضح أنّه لا علاقة بينهما أساساً، فقد ظنّ الكاتب أنه إذا جاء بتعريف الفوضويّة فقد جاء بتعريف الانتفاضة. (المترجم).

(٦) المنجد: ٥٩٩، كلمة فَوَض.

(٧) فرهنگ معين (القاموس المعين) ١: ٣٦٥، كلمة انتفاض.

(٨) ابن منظور، لسان العرب ٧: ٢١٠.

(٩) المنجد: ٤٤، كلمة بَغَي.

(١٠) فرهنگ معين (القاموس المعين) ١: ٥٥٤.

(١١) لسان العرب ١٤: ٢٨.

(١٢) المنجد: ٧٥؛ فرهنگ معين (القاموس المعين) ١: ١١٩.

(١٣) المنجد: ٦٤٨.

(١٤) فرهنگ اصطلاحات روز (قاموس الاصطلاحات اليومية): ٣١.

(١٥) فرهنگ معين ١: ٣٨٦.

(١٦) لسان العرب ٤: ١٠٨.

(١٧) المنجد: ١٧٣، كلمة خروج.

(١٨) محمد حسن النجفي، جواهر الكلام ٢١: ٣٢٢.

(١٩) لسان العرب ١٤: ٧٨، كلمة بَغَي.

(٢٠) جواهر الكلام ٢١: ٣٣٤.

(٢١) المصدر نفسه.

(٢٢) المصدر السابق ٢١: ٣٢٥؛ العلاّمة الحلّي، تذكرة الفقهاء ٩: ٢٩٢.

(٢٣) جواهر الكلام ٢١: ٣٣٢.

(٢٤) المصدر السابق ٢١: ٣٤٢.

(٢٥) تذكرة الفقهاء ٩: ٣٩٦.

(٢٦) الماوردي، الأحكام السلطانيّة: ٦؛ تذكرة الفقهاء ٩: ٣٩٣.

(٢٧) الإمام الخميني، تحرير الوسيلة ٢: ٤٩٢.

(٢٨) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ١٥: ١٢٠.

(٢٩) المصدر السابق ٢٨: ٣٠٧.

(٣٠) المصدر السابق ٢٨: ٣١٥.

(٣١) الطبرسي، مجمع البيان ٣: ٣٢٥.

(٣٢) تحرير الوسيلة ٢: ٤٩٣.

(٣٣) وسائل الشيعة ٢٨: ٣٠٨.

(٣٤) المصدر نفسه.

(٣٥) المصدر نفسه.

(٣٦) راجع: وسائل الشيعة ١٦، كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

(٣٧) مجمع البيان ٢: ٣٦٢.

(٣٨) الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ٣: ٣٧٦.

(٣٩) تذكرة الفقهاء ٩: ٤٤١.

(٤٠) الروضة البهيّة ٢: ٤١٢.

(٤١) وسائل الشيعة ١٦: ١١٧.

(٤٢) المصدر نفسه.

(٤٣) المصدر السابق ١٦: ١١٨.

(٤٤) المصدر نفسه.

(٤٥) المصدر السابق ١٦: ١١٩.

(٤٦) تحرير الوسيلة ١: ٤٦٣.

(٤٧) وسائل الشيعة ١٦: ١٢٦.

(٤٨) تحرير الوسيلة ١: ٤٦٥.

(٤٩) المصدر السابق ١: ٤٧٢ ـ ٤٧٣.

(٥٠) المصدر السابق ١: ٤٧٣ ـ ٤٧٤.

(٥١) المصدر السابق ١: ٤٧٦.

(٥٢) تاريخ ابن خلدون ١: ٢٦٩.

(٥٣) أنساب الأشراف: ٥٦. أقول: كأنّ الكاتب لم يلتزم بنقل الرواية حرفياً، بل مزج بها رواية أخرى: «...فخرج إلى يزيد بن معاوية، فلمّا كان على مرحلة من دمشق نزل وضرب له خباءً وحجرة، فإنّه لجالس إذا كلبةٌ من كلاب الصيد قد دخلت عليه، وفي عنقها طَوْقٌ من ذهب، وهي تلهث». (المترجم).

(٥٤) ابن كثير، البداية والنهاية ٨: ٢٣٦.

(٥٥) المسعودي، مروج الذهب ٣: ٦٧.

(٥٦) باقر شريف القرشي، حياة الإمام الحسين‏ عليه السلام ١: ١١.

(٥٧) تاريخ الطبري ٤: ٢٦٦.

(٥٨) المصدر السابق ٤: ٣٠٤.

(٥٩) الشيخ عباس القمّي، مفاتيح الجنان: ٤٤٣.

(٦٠) المصدر السابق: ٤٤٨.

(٦١) ابن الأثير، التاريخ الكامل ٤: ٤١.

(٦٢) أبو مخنف الأزدي، مقتل الحسين: ١١٧.

(٦٣) عليّ بن شعبة الحرّاني، تحف العقول: ٢٤٥.

(٦٤) السيد ابن طاووس، اللهوف في قتلى الطفوف: ٥٩.

(٦٥) الإمام الخميني، المحاضرة بتاريخ: ٦ ـ ٣ ـ ١٣٥٠هـ.ش، كتاب الإيثار والشهادة: ٢١١.

(٦٦) حياة الإمام الحسين‏ عليه السلام ٢: ٢٦٤.

(٦٧) مروج الذهب ٣: ٢٧، ٥٦٧.

(٦٨) اللهوف في قتلى الطفوف: ١٨.

(٦٩) نهج البلاغة، الخطبة ٣.

(٧٠) تحف العقول: ٢٤٥.

(٧١) الإمام الخميني، المحاضرة بتاريخ: ٣ ـ ٨ ـ ١٣٥٧هـ.ش، كتاب الإيثار والشهادة: ٢٠٤.

(٧٢) تاريخ ابن خلدون ١: ٢٦٩.

(٧٣) المصدر السابق ١: ٢٧٠.

(٧٤) المصدر نفسه. أقول: لقد اشتبه الكاتب، وظنّ أنّ المراد بالصحابة الذين يعتبرهم ابن خلدون على حقٍّ واجتهاد هم الذين قاتلوا الإمام الحسين مع يزيد، كابن زياد وعمر بن سعد، ولكنّ مراده هم الصحابة الذين وقفوا على الحياد، ولم يقاتلوا الإمام الحسين، كمحمد بن الحنفية وابن عبّاس وابن

عمر وأبي سعيد الخِدْري، بل هو يصرِّح بأنّ قاتلي الحسين مع يزيد ليسوا على حقٍّ، فهو يقول: فلا يجوز قتال الحسين مع يزيد. (المترجم).

(٧٥) المصدر نفسه.

(٧٦) المصدر نفسه.

(٧٧) مجمع البيان ٢: ٣٥.

(٧٨) الزمخشري، تفسير الكشّاف عن حقائق التنـزيل ١: ٢٣٧.

(٧٩) الفخر الرازي، التفسير الكبير ٤: ١٥٠.

شروط النهي عن المنكر

قراءةٌ فقهية وفقاً لحركة الإمام الحسين عليه السلام

د. الشيخ محمد رحماني زروندي (*)

مقدّمة

لا تعدّ ثورة عاشوراء على الساحة التاريخيّة مثالاً أعلى للشيعة فقط، بل صارت المصدر المُلهِم لجميع شرائح الناس، ولطلاب الحرّيّة في هذا العالم، من أمثال: غاندي.

ولا زال شعاع هذه الملحمة الكبيرة يشعّ ببركاته وآثاره الجَمّة منذ البداية وإلى وقتنا الحاضر، حتّى قيل بأنّ السبب في حدوث الدين الإسلامي المقدَّس هو نفس رسالة النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله، وأنّ السبب في استمرار وديمومة هذا الدين هو ثورة ودماء سيّد الشهداء عليه السلام وأصحابه.

وفي عصرنا الحاضر تعدّ الثورة العظيمة للشعب الإيراني، بقيادة الحفيد الصالح للإمام المعصوم عليه السلام السيد الخميني رحمه الله، ثمرة من آلاف الثمار والبركات التي عادت علينا من الثورة العاشورائيّة للإمام الحسين عليه السلام.

وعلى الجانب الآخر ـ وبالتزامن مع نهضة سيّد الشهداء عليه السلام ـ يتأجَّج عند عشّاق الإمام وشيعته ذلك الحبّ الكامن في أعماق أنفسهم وأرواحهم، والمتأصّل في معتقداتهم، حتّى صاروا يبدؤون حياتهم بالتبرُّك بماء فراته، ويختمونها مرفقين بتربته المقدّسة والطاهرة.

ولا يخفى أنّه مهما بذلنا من جهود في البحث عن الأهداف والدوافع، والخطب

(*) أستاذٌ في الحوزة العلمية، وعضو هيئة تحرير مجلة فقه أهل البيت عليهم السلام.

والكلمات، والمحتوى والمضمون، والعوامل الممهّدة والموطّئة لهذه الحركة المقدّسة، فإنّ بعضاً من أبعادها سوف يبقى غامضاً ومجهولاً.

والجدير بالذكر أنّ دراسة نهضة سيّد الشهداء من المنظار الفقهيّ ينبغي أن تستوعب جهات عدّة وحيثيّات مختلفة، ومن جملة ما يلزم تناوله هو الموضوعات الفقهيّة (الأحكام الفقهيّة للتربة، ماء الفرات، العزاء، الزيارة)، تأثير عاشوراء في الفقه السياسيّ، جعل عاشوراء أنموذجاً يقتدى به في المسائل الفقهيّة ـ من قبيل: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ـ، البحث والتحقيق الفقهيّ حول بعض الإشكالات والشبهات التي طُرحت حول هذه النهضة، وغير ذلك.

سوف نستعرض في هذه المقالة الموضوعات المتقدّمة، وستتكفّل بتقديم الإجابات عن بعض الأسئلة التي طُرحت حول الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي قام به سيّد الشهداء عليه السلام. ومن جملة هذه الأسئلة:

لقد اشترط الفقهاء في وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عدّة شروط، منها: الأمن من الضرر (عدم ترتّب المفسدة). وعلى هذا الأساس لن يكون الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجباً على سيّد الشهداء عليه السلام؛ وذلك تمسُّكاً بالقاعدة العقليّة التي تقضي بانتفاء المشروط عند انتفاء شرطه.

والشرط الآخر للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو العلم بالتأثير، أو احتماله على أقلّ تقدير، وهذا الشرط كان منتفياً في قضيّة عاشوراء أيضاً.

ومع ملاحظة عدم تحقّق الشروط المعتبرة في وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ألا يعدّ الإقدام عليه من مصاديق إلقاء النفس في التهلكة؟!

وهذه المقالة التي نقدّمها بين يدي القارئ ستقوم بنقد الأدلّة التي أقامها الفقهاء على اشتراط وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بهذين الشرطين.

١. كلمات سيّد الشهداء عليه السلام حول الهدف من نهضة عاشوراء

لقد صرّح سيّد الشهداء في مواطن عديدة بأنّ الهدف من قيامه وثورته ضدّ يزيد هو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ولا يسَعُ المجال في هذه المقالة لذكر جميع

الموارد ـ والتي تصل إلى تسعة موارد ـ، ولذلك سنكتفي بعرض جملةٍ منها:

أ. عند قبر رسول الله صلى الله عليه وآله ـــ

عندما عزم الإمام على التوجّه نحو مكّة تشرّف، وللمرّة الثانية، بزيارة قبر رسول اللّه صلى الله عليه وآله، وأباح هناك بمكنون قلبه وآلامه، ثمّ قال: «اللهمّ إنّ هذا قبر نبيّك محمد صلى الله عليه وآله، وأنا ابن بنت نبيّك، وقد حضرني من الأمر ما قد علمتَ، اللهمّ إنّي أحبُّ المعروف، وأنكر المنكر»[1].

ب. في وصيّته ـــ

يبيِّن سيّد الشهداء في وصيّته لأخيه محمد الحنفيّة الدافع والباعث على سفره، فبعد أن حمد الباري وشكره، وشهد على حقّانيّة الجنّة والنار، قال: «إنّي لم أخرج أشراً، ولا بطراً، ولا مفسداً، ولا ظالماً، وإنّما خرجتُ لطلب الإصلاح في أمّة جدّي صلى الله عليه وآله، أريد أن آمر بالمعروف، وأنهى عن المنكر»[2].

ج. في حديثه ـــ

يقول الإمام عليه السلام في حديثٍ له، وذلك بعد بيان أهمّيّة الموعظة وقراءة الآية: ﴿**وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ**﴾، ما يلي: «فبدأ اللّه بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فريضة منه؛ لعلمه بأنّها إذا أُدّيت وأُقيمت استقامت الفرائض كلّها، هيّنها وصعبها؛ وذلك أنّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر دعاءٌ إلى الإسلام، مع ردّ المظالم، ومخالفة الظالم، وقسمة الفيء والغنائم، وأخذ الصدقات من مواضعها ووضعها في حقّها»[3].

٢. خلفيّة البحث عن شروط الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ـــ

لا شكّ أنّ البحث في تاريخ المباحث العلميّة يترك أثراً هامّاً في فهم حقائق المسائل وإدراكها. وهذا الدور مضاعفٌ في العلوم النقليّة، وخاصّة في الفقه؛ لأنّ أقوال

علماء الصدر الأوّل وآراءهم ـ وبالخصوص الفقهاء المعاصرين لعصر الغيبة وبداية الغيبة الكبرى ـ هي في حكم الروايات.

ويحظى هذا المطلب بأهمّيّة أكثر في موضوعنا الذي نبحث عنه، أي شروط وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر (احتمال التأثير وعدم ترتّب المفسدة)؛ لأنّه قد استدلّ على ثبوت هذه الشروط بإجماع الفقهاء.

ومن أجل بيان صحّة الإجماع أو عدمه سنقوم بعرض أقوال الفقهاء:

لم يطرح ابن بابويه(٣٢٩هـ) في فقه الرضا؛ ولا ابن أبي عقيل العماني(٣٤٠هـ) في مجموعة الفتاوى، بحث الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ وكذلك الشيخ الصدوق(٣٨١هـ)، فإنّه لم يذكر في كتاب المقنع والهداية هذا البحث أيضاً.

نعم ذكر الشيخ المفيد(٤١٣هـ) مباحث الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في باب «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وإقامة الحدود، والجهاد في الدين»، واشترط هناك عدم ترتّب المفسدة، حيث قال: «إذا تمكّن الإنسان من إنكار المنكر بيده ولسانه، وأمن في الحال ومستقبلها من الخوف بذلك على النفس والدين والمؤمنين، وجب عليه الإنكار بالقلب واليد واللسان. وإنْ عجز عن ذلك، أو خاف في الحال أو المستقبل من الفساد بالإنكار باليد، اقتصر فيه على القلب واللسان. وإنْ خاف من الإنكار باللسان اقتصر على الإنكار بالقلب، الذي لا يسع أحداً تركه على كلّ حال»[٤].

ولم يتعرّض السيد المرتضى(٤٣٦هـ)، في كتاب الانتصار، ورسائل الشريف، والناصريّات، إلى أصل البحث.

أمّا أبو الصلاح الحلبي(٤٤٧هـ) فقد ذكر مباحث الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر تحت عنوان مستقلّ. وفي ما يتعلّق بخصوص شرط التأثير قال: «إنّ أدلّة إيجاب الأمر والنهي مطلقة، غير مشروطة بظنّ التأثير، وإثباتُه شرطاً يقتضي إثبات ما لا دليل عليه، ويؤدّي إلى تقييد مطلق الوجوب بغير حُجّة»[٥].

وعندما وصل الكلام إلى شرط عدم المفسدة قال: «واشترطنا عدم المفسدة؛ لعلمنا بوجوب اجتناب ما أثر وقوع قبيح، أو كان لطفاً فيه؛ لقبحه كالقبيح المبتدأ.

فالأمر أو النهي متى كان سبباً لوقوع قبيحٍ من المأمور المنهيّ أو من غيره بالآمر الناهي أو بغيره، يزيد على المنكر أو ينقص، لولاه لم يقع، يجب الحكم بقبحه، ووجوب اجتنابه؛ لأنه لا يجوز عقلاً، ولا سمعاً، من المكلَّف أن يختار القبيح؛ ليرتفع من غيره»[٦].

ويقول الشيخ الطوسي(٤٦٠هـ)، في ما يتعلّق بشرط عدم الخوف من الضرر: «فمتى لم يتمكَّن من هذين النوعين، بأن يخاف ضرراً عليه أو على غيره، اقتصر على اعتقاد وجوب الأمر بالمعروف بالقلب»[٧].

كما أورد الشيخ في الجمل والعقود أصل هذا البحث، من دون ذكر الشروط؛ أمّا في الخلاف فلم يطرح البحث من أصله.

وذكر الشيخ في كتابه الاقتصاد كلا الشرطين، وأقام فيه الردّ على شرط احتمال التأثير، مع قبوله لشرط عدم المفسدة، وقال: «المنكر له ثلاثة أحوال: حال يكون ظنه فيها بأنّ إنكاره يؤثِّر فإنّه يجب عليه إنكاره بلا خلاف؛ والثاني يغلب على ظنّه أنه لا يؤثِّر إنكاره؛ والثالث يتساوى ظنّه في وقوعه وارتفاعه، فعند هذين قال قومٌ: يرتفع وجوبه، وقال قومٌ: لا يسقط وجوبه، وهو الذي اختاره المرتضى رحمه الله. وهو الأقوى؛ لأنّ عموم الآيات والأخبار الدالّة على وجوبه لم يخصّه بحالٍ دون حال...؛ ولأن كونه مفسدة وجهٌ قبيح»[٨].

ولم يتعرّض سلاّر(٤٦٣هـ) في كتابه المراسم لهذا البحث.

أمّا القاضي ابن البرّاج(٤٨١هـ) فقد اشترط في كتابه المهذّب عدم المفسدة، حيث قال: «واعلم أنّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر... إنّما يصحّ إذا كان متمكِّناً منهما، ويعلم أو يغلب في ظنّه أنّه لا ضرر يلحقه في ذلك، ولا غيره من الناس، لا في حال الأمر والنهي، ولا فيما بعد هذه الحال من مستقبل الأوقات»[٩].

وأشار ابن حمزة الطوسي(٥٨٠هـ) إلى شرط عدم المفسدة فقط، وقال: «فإنْ لم يقدر على شيء من ذلك، أو خاف مفسدة فيه، اقتصر على القلب»[١٠].

ولم يتعرّض السيد ابن زهرة(٥٨٥هـ) إلى مباحث الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

أمّا ابن إدريس(٥٩٨هـ) فقد أشار إلى الشرطين بشكلٍ أوضح من غيره، حيث قال: «ثالثها: أن يظنّ أنّ إنكاره يؤثّر أو يجوزه. ورابعها: أن لا يخاف على نفسه. وخامسها: أن لا يخاف على ماله. وسادسها: أن لا يكون فيه مفسدة»[١١].

وقد تلقّى أكثر فقهاء العصور اللاحقة هذين الشرطين بالقبول، ومن جملتهم: المحقّق الحلّي[١٢]، العلاّمة الحلّي[١٣]، الشهيد الأوّل[١٤]، الشهيد الثاني[١٥]، المحقّق الأردبيلي[١٦]، وصاحب الجواهر[١٧]. واستدلّ الأخير في كتابه جواهر الكلام على كلا الشرطين بشكلٍ مفصّل.

ولا يخفى أنّ فقهاء الصدر الأوّل غير متّفقين على اشتراط وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بالأمن من الضرر والظنّ بالتأثير. ولهذا المطلب تأثيرٌ بالغ في استنباط الحكم الشرعي.

٣ـ شرط الأمن من الضرر

أـ الاختلاف في عنوان الشرط

اختلف الفقهاء الذين تعرَّضوا لهذا الشرط في عنوان الشرط؛ فطرح بعضهم هذا الشرط تحت عنوان عدم المفسدة، والبعض الآخر تحت عنوان عدم الضرر. وأوّل من طرح هذا الشرط من الفقهاء ـ أي الشيخ المفيد ـ عنونه بعنوان خوف المفسدة. وأوّل فقيه عنون هذا الشرط تحت عنوان عدم الضرر هو القاضي ابن البرّاج، حيث قال: يجب أن نعلم أو نظنّ ظنّاً قويّاً بعدم الضرر.

ومن الواضح أنّ عنوان المفسدة أعمّ من الضرر. لكنّ ثمّة قرائن تدلّ على أنّ المقصود من المفسدة هو ذلك الضرر. واستدلّ بعض مَنْ عنون هذا الشرط بعنوان عدم المفسدة بقاعدة لا ضرر.

ومن ناحية أخرى فإنّ المقصود من عدم الضرر عند القائلين بهذا الشرط أعمّ من:

١ـ الضرر المالي والنفسي والعِرْضي.

٢ـ الضرر الحالي والمستقبلي.

٣ـ الضرر الشخصي وضرر الغير.

ويعتبر تحقُّق واحد من هذه الأضرار سبباً لنفي الوجوب[١٨].

أمّا بالنسبة إلى شروط الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فهي عبارةٌ عن شرطين: الأمن من الضرر أو المفسدة، واحتمال التأثير والقبول. والظاهر أنّ الشكل الذي تمّ فيه تناول هذين الشرطين في الكتب الفقهيّة لم يكن صحيحاً؛ لأنّنا إنْ لم نقُلْ بأنّ شيئاً من هذين الشرطين ليس شرط واجب أو شرط وجوب، فلا أقلّ يمكن القول بأنّ المعنى المطروح عند الفقهاء والمتداول فيما بينهم غير صحيح. وبما أنّ هذا البحث يمتاز بأهميّة خاصّة وهو مطروحٌ بنحوٍ أكثر تفصيلاً فقد تمّت الإشارة إجمالاً إلى تاريخ هذين الشرطين بين فقهاء الصدر الأوّل؛ وذلك لإثبات أنّ المسألة لم تكن مجمَعاً عليها بينهم.

ولا يخفى أنّ الهدف الأساس من هذه المقالة ليس الاستدلال على عدم اعتبار كلا هذين الشرطين في جميع موارد الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وإلاّ فإنّ شرطيّة كلٍّ من هذين الشرطين مسلّمةٌ في بعض الموارد، وغير قابلة للنقض أبداً.

ب ـ تحرير محل النزاع

من أجل تقرير مفهوم هذا الشرط، وبيان دائرته، يلزم ملاحظة النكات التالية:

١ـ لقد ذكر الشرط في كتب بعض الفقهاء تحت عنوان عدم المفسدة، من قبيل: ما ذكر في كتاب شرائع الإسلام[١٩]، تحرير الأحكام[٢٠]، والوسيلة[٢١]. والبعض الآخر من الفقهاء ذكر الشرط تحت عنوان عدم الضرر، من قبيل: الشيخ الطوسي[٢٢]، وابن إدريس[٢٣]، ولكنْ مع التدقيق في كلام الطائفة الأولى يتّضح أنّ مقصودهم من المفسدة هو الضرر نفسه.

٢ـ لقد استعمل مفهوم الضرر في هذا البحث على نطاقٍ واسع؛ والسبب في ذلك:

أوّلاً: إنّه شامل للضرر النفسي والمالي والعِرْضي.

وثانياً: إنّ متعلَّق الضرر أعمّ من الضرر اللاحق بالشخص والآخرين، بل ما

يشمل سائر المؤمنين.

٣. لا يدور الضرر مدار العلم فقط، بل إنّ موضوع الضرر متحقّق بوجود الظنّ القويّ والاحتمال العقلائيّ أيضاً.

٤. تلحق المشقّة والحرج الشديد بالضرر أيضاً.

ج ـ الأدلّة

لقد تمسَّك الفقهاء في مسألة شرط عدم الضرر بمجموعة أدلّة. وأكثر مَنْ استدلّ على ذلك هو صاحب الجواهر. ولذلك من المناسب أن ننقل كلامه وننقده.

يعتقد المحقِّق الحلّي بوجود شرطٍ رابع وهو شرط عدم المفسدة، حيث قال: يسقط وجوب الإنكار إذا ظُنّ لحوق ضرر نفسيّ أو ماليّ على الآمر والناهي أو على أحد من المسلمين. وقد عرض صاحب الجواهر بعد نقله لكلام المحقِّق أدلّة هذا الشرط، وهي كالتالي:

١. عدم وجود مخالف (الإجماع).

٢. قاعدة لا ضرر ولا ضرار.

٣. قاعدة لا حرج.

٤. قاعدة سهولة الدين وسماحته.

٥. قاعدة اليسر.

٦. خبر عيون أخبار الرضا(ع)[٢٤].

٧. خبر مسعدة[٢٥].

٨. خبر شرائع الدين[٢٦].

٩. خبر يحيى الطويل[٢٧].

١٠. خبر المفضَّل[٢٨] بن يزيد[٢٩].

تعتبر بعض هذه الأدلّة أدلّة عامّة؛ والبعض الآخر أدلّة خاصّة في هذا البحث فقط. وفي الحقيقة لا يمكن لأيٍّ من هذه الأدلّة أن ينهض على إثبات عدم وجوب الأمر

بالمعروف والنهي عن المنكر عند احتمال وجود ضرر نفسيّ أو ماليّ أو عِرْضيّ على النفس أو على الآخرين.

الدليل الأوّل: الإجماع

يعتري الاستدلال بالإجماع إشكالان: صغرويّ؛ وكبرويّ. وتصوير الإشكال الصغرويّ على النحو التالي:

أوّلاً: لم يطرح الكثير من الفقهاء بحث الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أساساً، أو أنّهم لم يتعرَّضوا إلى هذا الشرط بالذات.

ثانياً: لا دلالة لجملة «لا أجد خلافاً» على الإجماع.

أمّا الإشكال الكبرويّ فلا يخفى أنّ الإجماع الذي ثبتت حجّيّته إنّما هو الإجماع الكاشف عن رأي المعصوم. ومن الواضح في المقام أنّه إذا لم نقُلْ بأنّ الإجماع هو إجماعٌ مدركيّ قطعاً، فعلى الأقلّ احتمال مدركيّته كبيرٌ جدّاً، وبذلك لا يكون كاشفاً عن قول المعصوم، وبالتالي ليس حجّة.

الدليل الثاني: قاعدة لا ضرر

لقد استدلّ صاحب الجواهر أثناء توضيحه لكلام المحقِّق الحلّي بهذه القاعدة، وقال: «فلو علم أو ظنّ توجّه الضرر إليه أو إلى ماله أو إلى عِرْضه أو إلى أحد من المسلمين في الحال أو المآل سقط الوجوب...؛ لنفي الضرر والضرار»[٣٠].

ولا يخلو هذا الاستدلال من إشكالٍ من عدّة جهات؛ وذلك لما يلي:

أوّلاً: لا تشمل قاعدة لا ضرر موارد الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ لأنّ بين هذه القاعدة وإطلاق أدلّة وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر تزاحماً. وقد قُرّر في باب التزاحم أنّ الوظيفة حال التزاحم هي ترجيح الدليل المتضمِّن للملاك الأهمّ، وفي المقام يعتبر الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ذا مصلحةٍ وملاك أهمّ؛ إذ إنّ مصلحة هاتين الفريضتين شاملةٌ لعموم المسلمين والمجتمع الإسلاميّ، أمّا مصلحة قاعدة لا ضرر فإنّها ترجع إلى شخص الآمر والناهي فقط. نعم، إذا كانت مصلحة

دفع الضرر عن الآمر والناهي أكثر من مصلحة تحقُّق المعروف وترك المنكر فإنّ قاعدة لا ضرر ستقدَّم على أدّلة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بحكم العقل.

ثانياً: إنّ قاعدة لا ضرر خارجةٌ عن مورد البحث تخصُّصاً؛ لأنّ هذه القاعدة جارية في مورد الأحكام التي يكون موضوعها غير ضرريّ ابتداءً، من قبيل: وجوب الصلاة والصيام، فهذه الأحكام يلازمها الضرر في بعض الأحيان، وفي هذه الحالة يُرفع وجوبُها ببركة قاعدة لا ضرر.

ولكنْ إذا كان الحكم مصاحباً للضرر النفسيّ أو الماليّ أو العِرْضيّ دائماً أو غالباً، مثل: وجوب الجهاد، والخمس، والزكاة، فإنّه لا يمكن حينئذٍ رفعه بقاعدة لا ضرر؛ وذلك لاستلزام إجراء هذه القاعدة في تلك الحالات لغويّة أدلّتها، وهذا قبيحٌ على الشارع الحكيم. والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من قبيل هذه الأحكام؛ لأنّ الكثير من الآيات والروايات قد اعتبرت الجهاد مصداقاً للأمر بالمعروف أو بالعكس، أي إنّ الأمر بالمعروف هو مصداقٌ للجهاد. وقد أشارت الآيات والروايات إلى أنّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر محفوفٌ بالمشقّات النفسيّة والعِرْضيّة دائماً أو غالباً، وأنّه ينبغي الصبر عليها وتحمُّلها.

ثالثاً: يوجد في قاعدة لا ضرر مبانٍ متعدّدة، وأهمّها:

أ. مبنى الشيخ الأنصاري، القائل بأنّ لا ضرر تدلّ على نفي الحكم الضرري(٣١).

ب ـ مبنى الآخوند الخراساني، القائل بأنّ لا ضرر تدلّ على نفي الحكم الضرري بلسان نفي الموضوع(٣٢).

ج ـ مبنى شيخ الشريعة الأصفهاني، الذي يعتقد بأنّ «لا» في لا ضرر «ناهيةٌ»، وليست نافية. وبناءً عليه فإنّ لا ضرر تدلّ على النهي عن إلحاق الضرر بالآخرين(٣٣).

د ـ مبنى الفاضل التوني، القائل بأنّ المستفاد من لا ضرر ولا ضرار هو أنّ الحكم الضرري الذي لا يمكن تدارك ضرره هو غير مجعول في الشريعة(٣٤).

وعلى أيّ حال إنّما يمكن القبول بإمكان أن تنفي قاعدة لا ضرر وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إذا استلزما الضرر إذا قبلنا المبنى الأول والثاني. أمّا على المبنى الثالث والرابع فلا يمكن إثبات المدّعى؛ لأنّه على طبق المبنى الثالث لا تدلّ

قاعدة لا ضرر إلاّ على النهي فقط، فلا تنفي الحكم الضرري؛ وأمّا على المبنى الرابع فإنّ قاعدة لا ضرر تنفي الحكم الضرري غير المتدارَك، أمّا الضرر الناتج من الأمر والنهي فيجبر بالثواب الجزيل.

رابعاً: مع ملاحظة الثواب الجزيل والأجر الإلهي على هذا الفعل فإنّ ما يتحمّله الآمر والناهي لا يعدّ ضرراً بنظر العقلاء؛ لأنّ الضرر بنظر العقلاء إنّما يصدق بعد حساب «النفقات والواردات»، ولا شكّ أنّ ما يحصِّله المكلّف في هذه الموارد هو أكبر بمراتب من النفقات التي بذلها، والمشقّات التي أصابته.

خامساً: على فرض صدق الضرر في هذه الموارد فقد تمّ مقابل الضرر اليسير (وهو الضرر الشخصيّ) رفع ضرر أكبر وأهمّ (وهو الضرر الاجتماعيّ وفساد المجتمع)، وعليه يمكن مع تحمُّل الفاسد أن يرتفع الأفسد منه، وفي هكذا موارد لا تجري قاعدة لا ضرر.

الدليل الثالث: قاعدة لا حرج

يقول صاحب الجواهر بأنّ وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يرتفع مع وجود الضرر؛ بدليل... نفي الحرج في الدين[٣٥].

وهذا الاستدلال غير تامٍّ أيضاً؛ حيث إنّ الكثير من الإشكالات التي وُجّهت أثناء الحديث عن قاعدة لا ضرر جاريةٌ هنا كذلك، ومن جملتها: الإشكالان الأوّل والثاني. ومن الواضح أنّ بين قاعدة لا ضرر ولا حرج تفاوتاً من بعض الجهات. ومحلّ بحثها خارج عن نطاق هذه المقالة.

الدليل الرابع: قاعدة السهولة

والاستدلال بهذه القاعدة غير تامّ أيضاً. فليس المقصود من سماحة الدين الإسلامي وسهولته أنّه يخلو من أيّ مشقّة أو تكلُّف، بل المقصود هو أنّ الإسلام ـ بالمقارنة مع الأديان والمذاهب الأخرى ـ يتمتّع بأحكام أسهل، وقابلة للتحمّل أكثر. ولو فرضنا أنّ أداءها سيؤدّي إلى المشقّة والأذى فبما أنّه مصحوب بالدافع الإلهيّ

والإخلاص والعشق والحبّ فسوف يكون تحمُّله سهلاً عندئذٍ.

ومسألة سهولة الدين الإسلامي وسماحته إنّما تتّضح عندما ندرك مدى صعوبة الأحكام التي جاءت في الأديان السماويّة السابقة، ومدى مشقتها[٣٦]. فقد جاء الإسلام بقواعد وأصول تسهّل على المكلّفين وتريحهم، منها: قاعدة لا ضرر، لا حرج، البراءة، أصل الصحّة، أصل الحلّيّة، قاعدة الطهارة، وغيرها.

وبناءً على ما تقدَّم لا يمكن لقاعدة السهولة أن ترفع أيّ حكم أو تكليف يكون أداؤه أو تركه صعباً وشاقّاً على المكلَّف.

الدليل الخامس: قاعدة اليُسْر

ليست قاعدة اليُسْر في حقيقتها إلاّ قاعدة السهولة، إلاّ أنّ مستند هذه القاعدة هو آياتٌ من القرآن، ومن هذه الآيات: ﴿**يُرِيدُ اللّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلاَ يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ**﴾(البقرة: ١٨٥).

وعلى أيّ حال فإنّ المطالب والإشكالات التي تقدَّمت حول قاعدة السهولة متوجّهة إلى هذه القاعدة أيضاً. وبناءً عليه لا يمكن لهذه القاعدة أن تنفي وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر حال وجود ضرر أو مفسدة محتملة.

والظاهر أنّ مراد صاحب الجواهر من قاعدة اليُسْر ليس دليلاً مستقلاًّ، بل مراده من عطف قاعدة اليسر على قاعدة السهولة هو العطف التفسيري.

الدليل السادس: خبر عيون أخبار الرضا

تدلّ هذه الرواية على أنّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجبٌ على مَنْ لا يخاف على نفسه. وفي رواية أخرى: هو واجب على مَنْ لا يخاف على نفسه وأصحابه وزملائه. ولكنّ الاستدلال بهذه الرواية على المدَّعى غير تامّ؛ وذلك لما يلي:

أوّلاً: سند الرواية ضعيف؛ لوقوع الأعمش في طريقه، وهو ممَّنْ لم يثبت في حقّه توثيق.

يقول الشيخ نوري: هذه الرواية ضعيفة سنداً؛ لوقوع الأعمش في طريق السند،

ووثاقته واستقامته غير ثابتة.

وتفصيل المسألة كالتالي: لقد صرّح عالمان كبيران ـ وهما الشيخ البهائي والمير داماد ـ بأنّ الأعمش رجلٌ مستقيم أو ممَّنْ يوثق به، ولكنّ كبار علم الرجال، من أمثال: محمد بن عمر بن عبد العزيز الكشّي(٣٢٩هـ)، والشيخ أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي(٤٦٠هـ)، والعلاّمة الحلّي(٧٢٦هـ)، قد ردُّوا رواياته في كتبهم، دون إبداء رأيهم فيه. كما صرَّح ابن داوود بأنّه مهملٌ. وأما الطريق الآخر للرواية المتقدّمة فقد نقله الشيخ أبو جعفر محمد بن عليّ بن بابويه الصدوق(٣٨١هـ) عن الفضل بن شاذان. وسند هذا الطريق ضعيفٌ أيضاً؛ لوجود شخصين فيه لم تثبت وثاقتهما، وهما: «عبد الواحد بن عبدوس»، و«عليّ بن محمد بن قتيبة»[٣٧].

ثانياً: على فرض تماميّة السند والدلالة فإنّ هذه الرواية معارَضةٌ بروايات أخرى دالّة على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، حتّى في صورة خوف الضرر.

الدليل السابع: خبر مسعدة

يدلّ هذا الخبر على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على المكلّف القادر والمطاع (أي مَنْ يكون قوله مقبولاً). وفي الحقيقة لا ينهض هذا الخبر دليلاً على المدَّعى (وهو شرط الأمن من الضرر)؛ وذلك لما يلي:

أوّلاً: سند الرواية ضعيفٌ؛ لوقوع مسعدة بن صدقة في السند. وطبقاً لآراء كبار الرجاليين ـ من أمثال: النجاشي[٣٨]، والشيخ الطوسي[٣٩] ـ فإنّ مسعدة لم يوثَّق. ولا اعتبار في توثيق مَنْ وثّقه، أمثال: المحقّق المامقاني؛ لأنّه حدسيّ[٤٠].

ثانياً: على فرض التسليم بتماميّة السند فإنّ الدلالة غير تامّة؛ لأنّه لا ربط لمدلول الرواية بالأمن من الضرر، بل تدلّ على لزوم تحقُّق القدرة ووجودها في الآمر والناهي، ووجود القدرة مغايرٌ لعدم الضرر.

ثالثاً: على فرض تماميّة السند والدلالة فإنّ هذه الرواية معارَضةٌ بمجموعة روايات سيأتي ذكرها في آخر البحث.

الدليل الثامن: خبر شرائع الدين

ويدلّ هذا الخبر على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على القادر

والمتمكّن من القيام بذلك الواجب، مع عدم الخوف على نفسه وعلى أصحابه وأقاربه.

ودلالة هذه الرواية على المدَّعى تامّة. ولكنْ يرِدُ عليها عدّة إشكالات، منها:

أوّلاً: إنّ سندها غير تامّ؛ لوقوع الأعمش في طريقه، وقد تقدَّم البحث في هذا الأمر بشكلٍ مفصّل.

ثانياً: هذه الرواية معارَضةٌ بالروايات الدالّة على عدم الاشتراط.

الدليل التاسع: رواية يحيى الطويل

يدلّ مضمون هذه الرواية على أنّ مَنْ يجب أمرهم بالمعروف هم خصوص الأشخاص الذين لا يمتلكون القدرة فقط، أمّا ذوو القدرة (أصحاب السوط والسيف) فإنّ أمرهم بالمعروف ونهيهم عن المنكر غير واجب؛ لاحتمال وجود الضرر.

ولا تدلّ هذه الرواية على المدَّعى أيضاً؛ وذلك لما يلي:

أوّلاً: يعتبر يحيى الطويل مجهولاً، ولم يردْ في حقّه توثيقٌ خاصّ. ولقد ذكره الكثير من أصحاب الرأي من غير توثيق، ومن جملتهم: الأردبيلي[٤١]، والمامقاني[٤٢].

ثانياً: يوجد الكثير من الروايات التي تصرِّح بأنّ أفضل الجهاد هو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أمام سلطانٍ جائر. والروايات التي تتضمَّن هذا المعنى كثيرةٌ، منها: «أفضل الجهاد كلمة حقّ عند سلطان جائر يقتل عليه»[٤٣].

ثالثاً: هذه الرواية معارَضةٌ بالروايات الدّالة على أنّ أصل الوجوب غير مشروط بعدم الضرر.

الدليل العاشر: رواية المفضَّل بن يزيد

ومضمون هذه الرواية هو أنّ مَنْ تعرّض لسلطان جائر، وأصابته بليّةٌ، لم يؤجَر عليها. ويرِدُ على هذه الرواية إشكالاتٌ عديدة، وهي:

١ـ لم يردْ في حقّ المفضَّل بن يزيد توثيقٌ خاصّ. كما صرّح في كتاب جامع الرواة[٤٤]، وتنقيح المقال[٤٥]، أنّه لم يرِدْ في حقّه توثيقٌ أو مدح.

٢ـ لا يتناسب مضمون هذه الرواية مع الروايات الدالّة على أنّ أفضل الجهاد هو

كلمة حقّ عند السلطان الجائر، والظَّلَمة من ذوي القدرة.

٣. هذه الرواية معارَضةٌ بالروايات الدالّة على أنّ وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر غير مشروطٍ بعدم الضرر.

د. الروايات المعارِضة

وفي مقابل تلك الروايات يوجد مجموعةٌ من الروايات المعارِضة لها ـ وبالخصوص كلام الإمام عليّ عليه السلام في نهج البلاغة ـ، والتي تدلّ على عدم سقوط الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر حتّى مع وجود المشقّة والضرر.

بالإضافة إلى وجود السيرة العمليّة للأئمّة عليهم السلام وأصحابهم، أمثال: أبي ذرّ، وميثم التمّار، وحجر بن عدي، ونظائرهم. وهي تشهد على هذا المدَّعى.

ومن جملة الروايات الدالّة على أنّ أفضل العبادات هي كلمة عدلٍ عند سلطان جائر ما ورد في نهج البلاغة: «وأنّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يقرِّبان من أجلٍ، ولا ينقصان من رزقٍ، وأفضل من ذلك كلِّه كلمة عدلٍ عند إمام جائر»[٤٦].

وفي هذا الحديث شقّان يدلاّن على المدَّعى:

١. عبارة «لا يقرّبان...»، والتي تدلّ بالكناية على عدم سقوط الأمر والنهي مع احتمال وجود خطر على النفس والمال.

٢. الجملة الأخيرة، التي تدلّ على أنّ كلمة العَدْل عند السلطان الجائر لا تنفكّ في أكثر الأوقات عن الضرر والخطر، ومع ذلك فهي من أفضل مصاديق الأمر والنهي.

وهناك رواياتٌ كثيرة تدلّ أنّه ينبغي على المسلمين أن يتحمَّلوا ويتحلَّوْا بالصبر أمام المشقّات والمشكلات التي تعتريهم أثناء قيامهم بتنفيذ الأوامر الإلهيّة وامتثالها؛ لأنّ الدخول إلى الجنّة يستلزم تحمُّل المصائب، وتخطّي العقبات الكؤود، ومن جملتها: «إنّ الجنّة حُفَّتْ بالمكاره، وإنّ النار حُفَّتْ بالشهوات. واعلموا أنّه ما من طاعة اللّه شيءٌ إلاّ يأتي في كُرْهٍ، وما من معصية اللّه شيءٌ إلاّ يأتي في شَهْوة، فرحم اللّه امرءاً نزع عن شهوته، وقمع هوى نفسه»[٤٧].

هـ. طرق رفع التعارض

مع ملاحظة ما تقدّم ذكره يتبيّن أنّ بين هاتين الطائفتين من الروايات تعارضاً قطعيّاً، بحسب الظاهر. لذا فقد تمّ اقتراح طرقٍ ووجوه عديدة لحلّ هذا التعارض، ومن جملتها: ما قدّمه صاحب الجواهر، حيث ذكر أنّ الروايات الدالّة على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر حتّى مع وجود الضرر ـ كما في الخبر المنقول عن الإمام الباقر[٤٨] ـ تحمل على أناس مخصوصين [ولكنْ لا عموم لهذه الروايات حتّى تعارض الطائفة الأخرى]، كما ويحمل الضرر في الطائفة الثانية من الروايات على إرادة فوات النفع [وفي تلك الحالة يكون لروايات الطائفة الأولى ظهورٌ في سقوط الأمر والنهي مع وجود الضرر]، أو تُحمَل روايات الطائفة الثانية على وجوب تحمُّل الضرر اليسير [أمّا تحمُّل الضرر الكبير فليس بواجب]، أو تُحمَل روايات الطائفة الثانية على استحباب تحمُّل الضرر العظيم[٤٩].

والحقّ أنّ هذه الوجوه الأربعة التي قُدِّمت لحلّ التعارض والتنافي بين الروايات غيرُ صحيحة؛ لأنّ الجمع الصحيح والمنطقي هو الجمع الذي يؤيِّده العرف، ويكون له وجهٌ ودليلٌ. وجميع هذه المحاولات المتقدِّمة لا تتمتَّع بأيّ وجهٍ من وجوه الجمع.

وبناءً عليه فسيبقى هذا التعارض تعارضاً مستقرّاً[٥٠]. وعند استقرار التعارض يلزم الرجوع إلى سائر المرجِّحات الأخرى. وعليه يمكن أن يقال:

أوّلاً: إنّ روايات الطائفة الأولى ضعيفة السند. وعليه فالترجيح يكون لروايات الطائفة الثانية[٥١]. أمّا روايات الطائفة الثانية فإنّها، مضافاً إلى قوّة سندها، موافقةٌ لإطلاق الكتاب.

ثانياً: إنّ روايات الطائفة الأولى ناظرةٌ إلى الأضرار التي هي من قبيل قتل النفس، وفي هذه الصورة يكون الضرر النفسيّ موجباً لسقوط الأمر والنهي، أمّا الأضرار التي هي دون قتل النفس ونحوه فهي غير موجبة لسقوط الأمر والنهي.

ثالثاً: مع افتراض وجود التعارض واستحكامه فإنّ هاتين الطائفتين ستسقطان. وبعد التساقط يكون المرجع عموم الكتاب وإطلاقه، الذي يدلّ على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر حتّى في حالة وجود الضرر. ويخرج بهذا الإطلاق الأضرار

التي لا يرضى الشارع بوقوعها وتحمُّلها فقط، من قبيل: قتل النفس ونحوه، أمّا في غير هذه الموارد فإنّ وجوب الأمر والنهي باقٍ على حاله.

و ـ فروع المسألة

لو كان المعروف والمنكر من الأمور التي يهتمّ به الشارع الأقدس، كحفظ نفوس مجموعة من المسلمين أو نواميسهم، أو خطر الوقوع في محو آثار الإسلام وإبطال براهينه بما يوجب إضلال المسلمين، أو إبطال بعض شعائر الإسلام، كهدم بيت الله الحرام، بحيث يمحى آثاره ومحلّه، وأمثال ذلك، ففي مثل هذه الحالات لا بُدَّ من ملاحظة الأهمّيّة، ولا يكون مطلق الضرر ـ ولو النفسيّ أو الحرج ـ موجِباً لرفع التكليف. فلو توقّفت إقامة حجج الإسلام بما يرفع بها الضلالة على بذل النفس أو النفوس فالظاهر وجوبه، فضلاً عن الوقوع في ضَرَر أو حَرَج دونها[٥٢].

لو وقعت بدعة في الإسلام، وكان سكوت علماء الدين ورؤساء المذهب أعلى الله كلمتهم موجباً لهتك الإسلام وضعف عقائد المسلمين، يجب عليهم الإنكار بأيّ وسيلة ممكنة، سواء كان الإنكار مؤثِّراً في قلع الفساد أم لا. وكذا لو كان سكوتهم عن إنكار المنكرات موجِباً لذلك، ولا يلاحظ الضَّرَر والحَرَج، بل تلاحظ الأهمّيّة[٥٣].

ز ـ الردّ على كلام الحلبيّ

لقد تقدّم أنّ الحلبيّ يقول بأنّه لا يجوز رفع القبيح (المنكر) بارتكاب القبيح (وهو العمل الموجب لترتُّب الضرر). وبطلان هذا الكلام واضحٌ وجليّ. كما أنّ استدلاله غير تامّ؛ وذلك لما يلي:

أوّلاً: هذا الكلام مجملٌ؛ فإنْ كان مقصوده من القبيح هو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الموجِب للضرر فهذا الكلام غير تامٍّ، فمَنْ قال بأنّ هذا الأمر والنهي قبيح؟! في الوقت الذي وصل التأكيد عليه في الروايات ـ بل في الآيات ـ الكثيرة إلى حدّ الوجوب.

ثانياً: يستدلّ الحلبيّ نفسه أثناء ردِّه لشرط احتمال التأثير بأنّ النهي عن المنكر كان واجباً في حقّ أبي لهب والكثير من الكفّار، مع أنّ احتمال التأثير في أمثال هؤلاء لم يكن موجوداً.

ويُقال في مقام الردّ بأنّ نهي هؤلاء الأفراد عن المنكر إذا لم نقُلْ بأنّه كان موجِباً للضرر بشكلٍ قطعيّ، فعلى الأقلّ كان احتماله موجوداً.

٤ـ شرط احتمال التأثير

يجب أن يبحث شرط التأثير على عدّة مراحل:

أ ـ البحث في أدلّة اعتبار التأثير.

ب ـ على فرض التسليم باشتراط التأثير إذا كان قيام شخصٍ واحد بالأمر أو النهي غير مؤثِّر، وكان احتمال التأثير موجوداً بأداء الجماعة له، فهل يصير واجباً على الجميع أم لا؟

ج ـ إذا لم يكن للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أيُّ تأثير، بل كان محتملاً لفوائد أخرى مترتِّبة عليه، فهل يكون واجباً أم لا؟

أـ المرحلة الأولى

اشترط بعض الفقهاء ـ في شروط الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ـ العلمَ بالتأثير، أو احتمالَه على أقلّ تقدير. ويعدّ جواهر الكلام من أكثر كتب الفقهاء التي تناولت هذا البحث بشكلٍ مفصّل، مع بيان الأدلّة. ولهذا سنبحث في الأدلّة التي أوردها صاحب الجواهر، ونقوم بنقدها. وقبل نقد أدلّة شرطية التأثير من اللازم علينا أن نحقِّق ونبحث في مفهوم التأثير:

تحرير محل النزاع

يعدّ مفهوم التأثير من المفاهيم الواسعة والشاملة؛ وذلك لما يلي:

أوّلاً: التأثير أعمّ من التأثير الفوريّ والتدريجيّ.

ثانياً: التأثير أعمّ من التأثير على المخاطَب أو التأثير على الآخرين، فمن الممكن أن لا يتأثَّر الشخص العاصي من النهي عن المنكر، بل يكون هذا النهي مؤثِّراً في الآخرين الذين يريدون ارتكاب المعصية في المستقبل.

ثالثاً: إذا لم يؤثِّر الأمر والنهي في المرّة الأولى، لكنْ كان تكراره مؤثِّراً، فيلزم تكرار الأمر والنهي؛ لتحقُّق شرط الوجوب في المقام.

رابعاً: من الممكن أن لا يؤثِّر الأمر والنهي في إقامة الواجب والزجر عن المعصية، إلاّ أنّ له آثاراً مهمّة أخرى؛ كإحياء الشرع والمنع من نسيان أحكامه، والمنع من استمرار المذنبين، والوقوف في وجه المخالِفين والتضييق عليهم. وفي هذه الحالات يكون شرط التأثير متحقِّقاً.

خامساً: إذا كان السكوت ـ بسبب عدم تأثير الأمر والنهي ـ موجِباً لتحقُّق معصيةٍ أخرى ـ مثل: اشتراك الآخرين بالفعل الحرام، والرضا به ـ ففي هذه الموارد يكون السكوت حراماً أيضاً.

أدلّة وجوب التأثير

١ـ الإجماع

قال صاحب الجواهر، أثناء توضيحه لكلام صاحب الشرائع ـ الذي جعل الشرط الثاني للأمر والنهي هو جواز تأثير الإنكار، حيث قال: لو غلب على ظنِّه أو علم أنَّه لا يؤثِّر لم يجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ـ، ما يلي: «بلا خلاف أجده في الأخير [العلم بعدم التأثير]، بل في ظاهر المنتهى الإجماع عليه»[٥٤].

وادّعاء الإجماع صغرويّاً وكبرويّاً مشكلٌ. والإشكالات الواردة هنا قد تقدَّم بحثها بالتفصيل في شرط الأمن من الضرر، ولن نعيد ذكرها في المقام.

وبالإضافة إلى تلك الإشكالات يقول صاحب الجواهر نفسه في مقام الإشكال على الإجماع المدَّعى في هذه المسألة: «لكنْ قد يشكَل بالنسبة إلى المرتبة الأولى منه ـ وهو الانكار القلبيّ ـ، الذي ستعرف وجوبه على الإطلاق»[٥٥].

٢. خبر مسعدة[٥٦]

سمعتُ أبا عبد اللهعليه السلام يقول، وقد سُئل عن الحديث الذي جاء عن النبيّصلى الله عليه وآله : «إنّ أفضل الجهاد كلمة عدلٍ عند إمام جائر»، ما معناه؟ قال: «هذا على أنْ يأمره بعد معرفته، وهو مع ذلك يقبل منه، وإلاّ فلا»[٥٧].

إنّ دلالة هذه الرواية على شرط التأثير واضحةٌ جليّة؛ لأنّ الإمامعليه السلام يقول: إنّ وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إنّما هو على الأشخاص الذين يُطاع كلامهم، ويقبل منهم.

ويرِدُ على الاستدلال بهذه الرواية عدّة إشكالات، منها:

أوّلاً: هذه الرواية ضعيفة السند؛ لأنّ في سندها مسعدة بن صدقة ـ كما تقدّم سابقاً في شرط الأمن من الضرر ـ، وهو ضعيفٌ عند البعض؛ وعلى رأي جماعة أخرى أنّه لم يحظَ بتوثيقٍ خاصّ على الأقلّ.

وعلى فرض تماميّة الدلالة، فإنّ سند الرواية فاقدٌ للاعتبار.

ثانياً: حملت الرواية على التقيّة؛ لأنّ مسعدة عامّيٌّ، وقد سأله عن أمر السلاطين والخلفاء بالمعروف ونهيهم عن المنكر. وقد أجابه الإمام بجوابٍ يوافق رأي أهل السنّة.

ثالثاً: هذه الرواية معارَضةٌ بروايات أخرى.

٣. خبر يحيى الطويل[٥٨]

قال أبو عبد اللهعليه السلام : «إنّما يُؤمَر بالمعروف ويُنهى عن المنكر مؤمنٌ فيتَّعظ، أو جاهل فيتعلَّم، فأمّا صاحب سَوْط أو سَيْف فلا»[٥٩].

من جملة الإشكالات الواردة على الاستدلال بهذه الرواية هو ضعف سندها. وقد تقدَّم بيان هذا الإشكال بشكلٍ مفصّل أثناء الحديث عن شرط الأمن من الضرر.

كما أنّ هذه الرواية معارَضةٌ بالروايات الدالّة على أنّ أفضل مصاديق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو كلمة حقٍّ عند سلطان جائر.

وكذلك هي معارَضةٌ بسيرة أصحاب الأئمّة عليهم السلام.

٤ـ خبر داوود الرقّي

سمعتُ أبا عبد الله عليه السلام يقول: لا ينبغي للمؤمن أن يذلّ نفسه، قيل له: وكيف يذلّ نفسه؟ قال: يتعرّض لما لا يطيق[٦٠].

إنّ الاستدلال بهذه الرواية غير تامّ أيضاً؛ وذلك لما يلي:

أوّلاً: الرواية ضعيفة السند؛ لوقوع داوود الرقّي في طريقه، وهو غير موثّق[٦١].

ثانياً: إنّ دلالة الرواية غير تامّة؛ لأنّ عدم التعرُّض لما هو غير مقدور لا ربط له بشرط التأثير، فبينهما عمومٌ وخصوص من وجهٍ؛ فتارة تكون القدرة موجودةً من دون وجود التأثير؛ وأحياناً يكون التأثير موجوداً من دون القدرة؛ وتارة يجتمع كلا الأمرين.

٥ـ خبر الحارث بن المغيرة

يقول الإمام الصادق عليه السلام: «...ما يمنعكم إذا بلغكم عن الرجل منكم ما تكرهون، وما يدخل علينا به الأذى، أن تأتوه فتؤنِّبوه وتعذِّلوه، وتقولوا له قولاً بليغاً؟! قلتُ: جُعلت فداك، إذن لا يقبلون منّا، قال: اهجروهم، واجتنبوا مجالسهم»[٦٢].

والاستدلال بهذه الرواية غير تامّ أيضاً؛ وذلك لما يلي:

أوّلاً: الرواية ضعيفة السند؛ لأنّ فيها سهل، وخطّاب بن محمد[٦٣].

ثانياً: دلالة هذه الرواية على نفي الشرط أكثر من دلالته على إثباته؛ لأنّه بعد فرض تأثير الأمر بالمعروف يقول الإمام: من الواجب أن تبتعدوا عنهم، وأن لا تشاركوا في مجالسهم. ويعتبر الابتعاد عنهم نوعاً من أنواع الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

٦ـ خبر أبان

عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «كان المسيح عليه السلام يقول: إنّ التارك شفاء المجروح من جرحه شريك جارحه لا محالة...، إلى أن قال: فكذلك لا تحدِّثوا بالحكمة غير أهلها

فتُجهَّلوا، ولا تمنعوها أهلها فتأثموا، وليكُنْ أحدكم بمنزلة الطبيب المداوي؛ إنْ رأى موضعاً لدوائه؛ وإلاّ أمسك»(٦٤).

إنّ الاستدلال بهذه الرواية غير تامّ أيضاً؛ وذلك:

أوّلاً: لم يوثَّق سهل بن زياد (وهو من رواة هذا الحديث)، ويعدُّه البعض، من أمثال: أحمد بن محمد بن عيسى، من الغلاة(٦٥).

ويعتقد الكشّي بأنّ دهقان ـ وهو عروة بن يحيى(٦٦) ـ ملعونٌ(٦٧).

ثانياً: دلالة الرواية غير تامّة؛ لأنّ علاج الطبيب لا يدور مدار تحقُّق العلم بالتأثير أو الظنّ القويّ به، بل تقوم المعالجة واستمرارها على أساس وجود الاحتمال مهما ضعف.

يقول صاحب الجواهر في هذه الصدد: «بل يمكن ظهوره خصوصاً الأخير [أي هذا الخبر الأخير الذي بين أيدينا] في عكسه [أي في الدلالة على نفي شرط التأثير]؛ فإنّ الطبيب قد يعطي الدواء مع احتمال الشفاء»(٦٨).

ويقوى إشكال صاحب الجواهر مع ملاحظة صدر الرواية؛ لأنّه قد جاء في صدر الرواية: إنّ الشخص الذي يترك المجروح؛ لصرف احتمال عدم تأثير الدواء، يكون شريكاً في موته. وبناءً عليه يكون صدر الرواية ظاهراً في أنّ ترك معالجة المجروح؛ لصرف عدم احتمال تأثير الدواء، يعدّ قبيحاً. ويقول في ذيل الرواية أيضاً: يجب أن تكونوا كالطبيب، ولا تتركوا معالجة المجروح لاحتمال عدم التأثير.

ثالثاً: يمكن القول بأنّ الرواية لا ربط لها بالشروط؛ لأنّ ما يريد أن يقوله الإمام عليه السلام أنّه ينبغي للآمر والناهي أن يكون كالطبيب المعالج المشفِق، وأن يكون إنكارُه لطفاً ورحمةً على المرتكِب.

ب ـ المرحلة الثانية والثالثة

بعد الفراغ من المرحلة الأولى، والخلوص إلى أنّ الظنّ بالتأثير ليس شرطاً في الوجوب، تصل النوبة إلى البحث في المرحلة الثانية. وموضوع هذه المرحلة هو ما إذا كان أمر شخص أو نهيه غير مؤثّر، وكان التأثير متوقِّفاً على تكراره من قبل فردٍ أو

عدّة أفراد. ولا يبعد القول ـ على فرض أنّ الظنّ بالتأثير هو شرط للوجوب ـ بوجوب الأمر والنهي عندما يكون الأمر والنهي الصادر من الشخص الواحد غير مؤثِّر إلاّ بعد تكراره؛ وذلك لأمور:

أوّلاً: إنّ فرض المسألة هو أنّ التأثير موجودٌ، ولكنّ حصوله سيكون على نحو تدريجيّ. والأدلّة مطلقةٌ من ناحية اشتراط حصول التأثير دفعةً أو تدريجاً.

ثانياً: يمكن القول ـ مع غضّ النظر عن إطلاق الأدلّة ـ بأنّ المراتب الأولى للأمر والنهي ـ الذي يحصل تأثيره بالتكرار ـ واجبةٌ من باب مقدِّمة الواجب.

أمّا في ما يتعلّق بالمرحلة الثالثة، وهي إذا لم يكن للأمر والنهي أيُّ أثر يُذكَر، بل كان له آثارٌ أخرى مترتِّبة عليه، فيلزم هنا أن يفرَّق بين الآثار والمنافع التي تستفاد منه، فإنْ كان هذا الأمر والنهي ممّا يبيِّن الأحكام الإسلاميّة ويحييها، ويشنِّع المذنبين على أعمالهم، فلا شكّ سيكون واجباً. وقضيّة الإمام الحسين عليه السلام هي من هذا القبيل.

ج ـ تحصيل مقدِّمات التأثير

هل يجب تحصيل مقدّمات تأثير الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؟ وهذا السؤال مطروحٌ في جميع الواجبات. وقد قيل في هذا الصدد: إذا كانت هذه الشروط والمقدِّمات دخيلةً في أصل الوجوب فليس تحصيلها واجباً، أمّا إذا كانت دخيلة في الواجب فإنّ تحصيلها واجبٌ.

يتمتّع هذا البحث بخصوصيّة جعلت ـ رغم أنّ تأثير الأمر والنهي شرطٌ للوجوب ـ تحصيل مقدِّمات التأثير واجبةً. وهذه الخصوصيّة عبارة عن اهتمام الشارع بهذين الواجبين، وعدم رضاه بتركهما. والشاهد على ذلك هو الجهاد الذي يعتبر نوعاً أو مصداقاً للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ووجوبه مشروطٌ بالقدرة؛ لأنّها من الشروط العامّة للتكليف[٦٩].

وفي هذه الحالة، تصير تهيئة المقدِّمات، وإعداد عدّة الحرب، والاستطاعة والاقتدار، واجبةً؛ لقوله تعالى: ﴿**وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ**

﴿**تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللّٰهِ وَعَدُوَّكُمْ**﴾ (الأنفال: ٦٠).

ومن المناسب في هذا المقام أن نسلّط الضوء على بعض كلمات الفقهاء؛ لتتّضح أهمّيّة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من جهةٍ؛ وللمنع من سوء الاستفادة من هذا الشرط من جهةٍ أخرى.

ينقل الشيخ النوري عن الشيخ الطوسي في هذا المجال قولَه: إذا سُئل: هل يجب حمل السلاح للنهي عن المنكر وإنكار الفساد؟ نقول في الجواب: نعم، إذا اقتضت الضرورة بحسب الظروف الممكنة؛ لأنّ اللّٰه قد أمر بذلك. فعندما تفقد الموعظة والإنذار أثرها عند المذنبين، ولا يتدارك الهدف باستعمال اليد، يصير حينئذٍ حمل السلاح واجباً[٧٠].

وكذا ينقل عن الشيخ الأنصاري في بحث حكومة الظالم أنه قال: لا إشكال في أنّ تحصيل الحكومة [الحكومة الإسلاميّة] واجبٌ. ويعدّ هذا الموضوع مقدّمة لتأثير الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وتحصيل مقدّمة تأثير الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أمر واجب[٧١].

وكذلك ينقل عن صاحب الجواهر الكلام التالي: عندما يصير دفع الفساد وإزالته أو الأمر بالمعروف غير ممكن إلاّ في ظلّ حكومة [الحكومة الإسلاميّة] فإنّ إقامة الحكومة حينئذٍ تصير واجبةً...[٧٢].

ويتحصَّل ممّا ذكر أنّه لا يمكن اتّخاذ هذا الشرط ـ على فرض أنّ احتمال التأثير شرطٌ في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ـ ذريعةً للفرار من تحمُّل مسؤوليّة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

د ـ بعض الفروع الفقهيّة

ولإيضاح جوانب هذا الشرط يجدر في المقام أن نورد بعض الفروع التي ذكرها الإمام الخميني في تحرير الوسيلة، مع الاستدلال الإجمالي عليها: «لا يسقط الوجوب مع الظنّ بعدم التأثير، ولو كان قويّاً، فمع الاحتمال المعتدّ به عند العقلاء يجب»[٧٣].

نعم، هذه المسألة من المسائل الخلافيّة؛ فبعض الفقهاء ـ ومنهم المحقّق الحلّي ـ

يصرِّح بأنّه مع الظنّ القويّ على عدم التأثير لا يجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[٧٤].

وفي رأيي فإنّ هذا المطلب غيرُ تامّ؛ لأنّ إطلاق الأدلّة يقتضي أن يكون الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجباً، حتّى مع عدم علمنا بالتأثير. ويخرج من هذا الإطلاق موردٌ واحد فقط، وهو صورة القطع بعدم التأثير. أمّا بالنسبة للصور الأخرى، كما لو كان هناك ظنٌّ قويّ بعدم التأثير، فإنّ مرجعها إطلاق الأدلّة: «لو علم أنّ إنكاره لا يؤثِّر إلاّ مع الإشفاع بالاستدعاء والموعظة فالظاهر وجوبه كذلك، ولو علم أن الاستدعاء والموعظة مؤثِّران فقط، دون الأمر والنهي، فلا يبعد وجوبهما»[٧٥].

ودليل ما تقدَّم هو وجوب مقدِّمة الواجب. أمّا وجوب الاستدعاء والموعظة لوحده فدليله أنّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من الواجبات الكفائيّة، والمهمّ في الواجبات الكفائيّة هو تحصيل غرض الشارع. ومن ناحية أخرى فإنّ الأمر والنهي طريقيّ لا موضوعيّة له، ولذلك لو تحقَّق الغرض ـ أي فعل المعروف وترك المنكر ـ بواسطة الموعظة والاستدعاء يصير الأخيران واجبين: «لو علم أو احتمل أنّ أمره أو نهيه مع التكرار يؤثِّر وجب التكرار»[٧٦].

والدليل على وجوب التكرار إطلاق أدلّة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ لأنّ الغرض ما لم يتحقَّق فإنّ وجوب الأمر والنهي باقٍ على ما هو عليه.

وإذا أُشكِل بأنّ صدق الأمر والنهي متحقِّق بالمرتبة الواحدة يمكن أن يجاب بأنّ تكرار المراتب الأخرى هو من باب مقدِّمة الأمر والنهي، وأنّ آخر مرتبة ـ التي يتحقَّق بها التأثير ـ هي الواجبة فقط: «لو توقَّف تأثير الأمر أو النهي على ارتكاب محرَّم أو ترك واجب لا يجوز ذلك، وسقط الوجوب، إلاّ إذا كان المورد من الأهمّيّة بمكانٍ لا يرضى المولى بتخلُّفه كيفما كان، كقتل النفس المحترمة، ولم يكن الوقوف عليه بهذه المثابة، فلو توقَّف دفع ذلك على الدخول في الدار المغصوبة ونحو ذلك وجب»[٧٧].

إذا كان الواجب الواقع في محلّ الأمر أو الحرام الواقع موقع النهي مساويين للواجب الذي يجب تركه أو للحرام الذي يجب فعله... ففي هذه الحالة لا يجوز الأمر

والنهي؛ وذلك لأنّه سيكون نَقْضاً للغرض ولغواً.

أمّا إذا كان الواجب الذي تعلَّق به الأمر بالمعروف، أو الحرام الذي تعلَّق به النهي عن المنكر، في غاية الأهمّيّة فحينئذٍ يجوز ارتكاب الحرام أو ترك الواجب، بل هو واجبٌ؛ لأنّ هذه المسألة من مصاديق التزاحم بين الواجبين، أو بين الواجب والحرام. وقد ثبت في علم الأصول أنّ الوظيفة في باب التزاحم هي ترجيح الواجب أو الحرام الأهمّ على الواجب أو الحرام غير المهمّ.

هـ. النتيجة

١. لم يقع شرط احتمال التأثير وشرط الأمن من الضرر أو المفسدة موضع اتفاق فقهاء صدر الإسلام (القدماء).

٢. أقام صاحب الجواهر الكثير من الأدلّة على اشتراط وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بالأمن من الضرر واحتمال التأثير، حيث تمّ عرض أدلّة كلٍّ من هذين الشرطين بشكلٍ مفصَّل، مع النقد والتحقيق. وقد ثبت بطلانها. وفي النتيجة بان عدم صحّة القول باشتراطهما.

٣. بالإضافة إلى ما ذكر من ردّ الأدلّة التي أُقيمت على الاشتراط تمّ بيان سبعة أدلّة تثبت أنّ هذين الواجبين غير مشروطين بذَيْنك الشرطين.

٤. لو تنزَّلنا ووصلت النوبة إلى التعارض فإنّ الترجيح سيكون لأدلّة عدم الاشتراط؛ لأنّ من الأدلّة آيتين قرآنيّتين دلالتهما تامّة، بالإضافة إلى رواياتٍ ضعيفة السند لا يمكن ـ مهما كانت كثيرة ـ أن تُعارِض الآيات قطعيّة السند.

٥. وعلى فرض قبول سند ودلالة الأدلة التي أُقيمت على اشتراط وجوب هاتين الفريضتين بعدم الضرر والمفسدة فإنّه من اللازم ملاحظة منافع الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وآثاره؛ لأنّه من الممكن أن تكون آثاره وفوائده أكثر بمراتب من الضرر الناشئ منه. وفي هذه الموارد لا يمكن أن يُقال بأنّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ضرريّ غير واجب.

٦ـ لا بُدَّ من ملاحظة احتمال التأثير النوعيّ؛ لأنّه من الممكن أن يكون الأمر أو

النهي المتوجِّه إلى مخاطَب معيَّن غير مؤثِّر في تحريكه نحو أداء الوظيفة، أو زجره عن المحرَّم، بل يكون مؤثِّراً في الآخرين. وفي هذه الحالة ـ بناءً على فرض اشتراط احتمال التأثير ـ يكون الشرط متحقِّقاً.

٧ـ إنّما يكون هذان الشرطان ـ إذا تنزَّلنا واعتبرناهما ـ مقبولَيْن إذا كان الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر دائراً مدار الفرد أو الأفراد، أمّا إذا كانت حياة الإسلام والمجتمع الإسلاميّ وبقاؤهما متوقِّفين على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ففي هذه الحالة لن يكون وجوب هاتين الفريضتين متوقِّفاً على أيِّ شرطٍ من الشروط، بل ينبغي أن نضحّي بجميع الأمور في سبيل حفظ الإسلام والنظام الإسلاميّ. ولا شكّ في أنّ قضيّة عاشوراء هي من هذا القبيل.

٨ـ إذا قامت البِدَع ـ كأعمال يزيد ـ فيجب على الجميع الإنكار، وخصوصاً العلماء. ولا يخفى أنّ ردَّ البِدْعة ومحاربتها واجبٌ بكلّ الوسائل الممكنة، ومهما كانت الظروف.

٩ـ تبتني كافّة هذه الأجوبة الثمانية على أساس النظر إلى ثورة عاشوراء من منطلق الفقه المصطلَح عليه. وأمّا إذا نظرنا إليها من جهة أنّ سيّد الشهداء هو إمامٌ معصوم وعالمٌ بالغيب فلا مجال هنا لهذه الأبحاث بتاتاً.

١٠ـ تدلّ الفتاوى التي ذُكِرَتْ من تحرير الوسيلة على عدم اشتراط الأمر والنهي بهذين الشرطين.

الهوامش

(١) باقر شريف القرشي، حياة الإمام الحسين‰ ٢: ٢٥٩.
(٢) المصدر السابق ٢: ٢٦٤.
(٣) ابن شعبة الحراني، تحف العقول: ٢٣٧.
(٤) المفيد، المقنعة: ٨٠٩.
(٥) أبو الصلاح الحلبي، الكافي: ٢٦٥.
(٦) المصدر السابق: ٢٦٦ ـ ٢٦٧.
(٧) الطوسي، النهاية: ٣٠٢.
(٨) الطوسي، الاقتصاد: ١٤٩.
(٩) القاضي ابن البرّاج، المهذّب ١: ٣٤١.
(١٠) ابن حمزة الطوسي، الوسيلة: ٢٠٧.
(١١) ابن إدريس الحلّي، السرائر ٢: ٢٣.
(١٢) المحقِّق الحلّي، شرائع الإسلام ١: ٢٥٨.
(١٣) العلاّمة الحلّي، تحرير الأحكام ٢: ٢٤٠.
(١٤) الشهيد الأوّل، اللمعة الدمشقيّة: ٧٥.
(١٥) الشهيد الثاني، مسالك الأفهام ٣: ١٠٢.
(١٦) الأردبيلي، مجمع الفائدة والبرهان ٧: ٥٣٦.
(١٧) الشيخ محمد حسن النجفي، جواهر الكلام ٢١: ٣٧١.
(١٨) المصدر نفسه.
(١٩) شرائع الإسلام ١: ٢٥٩.
(٢٠) تحرير الأحكام ٢: ٢٤١.
(٢١) الوسيلة: ٢٠٧.
(٢٢) النهاية: ٣٠٢.
(٢٣) السرائر ٢: ٢٣.
(٢٤) «والامر بالمعروف والنهي عن المنكر واجبان على مَنْ أمكنه ذلك، ولم يخَفْ على نفسه». (الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، الباب ١ من أبواب كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ذيل ح٢٢).
(٢٥) عن أبي عبد الله‰، قال: «سمعتُه يقول، وسئل عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أواجبٌ هو على الأمّة جميعاً؟ فقال: لا، فقيل له: لِمَ؟ قال: إنّما هو على القويّ المُطاع العالِم بالمعروف من المنكر...إلخ». (المصدر السابق، الباب ٢، ح١).
(٢٦) عن جعفر بن محمد‰، في حديث شرائع الدين، قال: «والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجبان على مَنْ أمكنه ذلك، ولم يخَفْ على نفسه، ولا على أصحابه». (المصدر السابق، الباب ١، ح٢٢).

(٢٧) قال أبو عبد الله عليه السلام: «إنّما يُؤمَر بالمعروف ويُنهى عن المنكر مؤمنٌ فيتّعظ، أو جاهلٌ فيتعلّم، فأمّا صاحب سَوْط أو سَيْف فلا». (المصدر السابق، الباب ٢، ح٢).

(٢٨) عن أبي عبد الله عليه السلام، قال لي: «يا مفضَّل، مَنْ تعرّض لسلطانٍ جائر، فأصابته بليّةٌ، لم يؤجَر عليها، ولم يرزق الصبر عليها». (المصدر السابق، الباب ٢، ح٣).

(٢٩) جواهر الكلام ٢١: ٣٧١.

(٣٠) المصدر نفسه.

(٣١) فرائد الأصول ٢: ٤٦١.

(٣٢) كفاية الأصول: ٣٨٢.

(٣٣) قاعدة لا ضرر: ٢٨.

(٣٤) فرائد الأصول ٢: ٥٣٢.

(٣٥) محمد حسن النجفي، جواهر الكلام ٢١: ٣٧١.

(٣٦) فلتُراجع في هذا الخصوص الروايات التي تدلّ ـ بحسب الظاهر ـ على أنّ حكم الشيء المتنجِّس في الأديان السالفة هو القصّ (وسائل الشيعة)، وإنْ كان المرحوم الشعراني وجَّه هذه الروايات، وحملها على خلاف الظاهر.

(٣٧) حسين النوري، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: ١٨٨.

(٣٨) رجال النجاشي: ٤١٥.

(٣٩) رجال الطوسي: ١٤٦.

(٤٠) المامقاني، تنقيح المقال ٣: ٢١٢.

(٤١) الأردبيلي، جامع الرواة ٢: ٣٣٠.

(٤٢) تنقيح المقال ٣: ٣١٧.

(٤٣) الطبرسي، مجمع البيان ٢: ٢٦٣.

(٤٤) جامع الرواة ٢: ٢٦١.

(٤٥) تنقيح المقال ٣: ٢٤٤.

(٤٦) وسائل الشيعة ١٦: ١٣٤، باب ٣ من أبواب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ح٩.

(٤٧) نهج البلاغة: ٢٥، الخطبة ١٧٦.

(٤٨) وسائل الشيعة ١٦، باب ٢ من أبواب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ح٦.

(٤٩) جواهر الكلام ٢١: ٣٧٢. (النقل بالمعنى مع الشرح). والجدير بالذكر أنّ الجمعَيْن الأخيرين قد نُقلا من وسائل الشيعة، وقام صاحب الجواهر بدَوْره بنقدهما.

(٥٠) المقصود من التعارض المستقرّ هو التعارض الذي يفقد سبل الحَلّ الفنِّي والمنطقي؛ لرفعه.

(٥١) لأنّ بعض روايات هذه الطائفة قد أخذت من نهج البلاغة، حيث إنّ سندها تامٌّ.

(٥٢) تحرير الوسيلة ١: ٦٤٦، المسألة ٦.

(٥٣) المصدر السابق، المسألة ٧.

(٥٤) جواهر الكلام ٢١: ٢٦٧.

(٥٥) المصدر نفسه.

(٥٦) المصدر السابق ٢١: ٣٦٨.

(٥٧) وسائل الشيعة ١٦: ١٢٦، باب ٢ من أبواب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ح١.

(٥٨) جواهر الكلام ٢١: ٣٦٨.

(٥٩) وسائل الشيعة ١٦: ١٢٧، باب ٢ من أبواب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ح٢.

(٦٠) المصدر السابق: ١٥٨، باب ١٣، ح١.

(٦١) داوود الرقّي، ويُعرَف أيضاً باسم داوود بن كثير. لقد تعارضت الأقوال بشأنه بين موثِّق ومضعِّف. ولازم ذلك عدم ثبوت التوثيق. وعلاوة على ذلك فإنّ سند الطوسي والصدوق إليه ضعيفٌ. راجع: الخوئي، معجم رجال الحديث ٧: ١٢٢.

(٦٢) وسائل الشيعة: ١٤٥، باب ٧، ح٣.

(٦٣) لم يوثَّق أيٌّ منهما. راجع: معجم رجال الحديث ٨: ٣٣٨، ٧: ٥٦.

(٦٤) وسائل الشيعة: ١٢٨، باب ٢، ح٥.

(٦٥) قاموس الرجال ١: ٤١٥.

(٦٦) كان من أصحاب الإمام الهاديعليه السلام، ووكيلاً معتمداً، ثمّ انحرف بعد ذلك، وهو ملعونٌ. (معجم رجال الحديث ١١: ١٣٩).

(٦٧) جامع الرواة ١: ٣١١.

(٦٨) جواهر الكلام ٢١: ٣٦٩.

(٦٩) الشروط العامّة للتكليف هي عبارة عن الشروط التي يحكم العقل بلزوم توفُّرها في جميع التكاليف، من قبيل: القدرة والبلوغ وغيرها.

(٧٠) حسين النوري، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: ١٤٧.

(٧١) المصدر السابق: ١٤٨.

(٧٢) المصدر السابق: ١٤٩.

(٧٣) تحرير الوسيلة ٢: ٤٢٩، المسألة ١.

(٧٤) جواهر الكلام ٢١: ٣٦٧.

(٧٥) تحرير الوسيلة: ٤٩٢، المسألة ٣.

(٧٦) المصدر السابق: ٤٩٣، المسألة ٥.

(٧٧) المصدر السابق: ٤٣٠، المسألة ١٢.

ثورة عاشوراء

دراسةٌ في العوامل السياسية والاجتماعية

الشيخ أبو الفضل سلطان محمّدي(*)

مقدّمة

تُعتبر ثورة عاشوراء عند المسلمين عامّة، والشيعة منهم خاصّة، مِنَ الحوادث المصيريّة التي سجّلها التاريخ الإسلاميّ، فكانت من الحوادث التي أعقبتها مجموعة من التأثيرات على النواحي التربويّة، وعلى تحديد وجهة الفكر والعمل عند الأجيال بمختلف أزمنتها، سواءً تلك التي تسبقنا أم في الجيل الحاضر أم عند الجيل اللاحق. كما أنّ هذه الثورة كانت المصدر الذي أَلْهَم الثورات «السيواجتماعيّة»[1] العظيمة، كالثورة الإسلاميّة في إيران، والتي تعتبر من أهمّ تلك الثورات.

إنّ أهميّة واقعة كربلاء تتطلّب بيان ماهيَّتها وأبعادها المختلفة بشكل علميّ؛ لأنّ الفاصلة الزمنيّة لهذه الثورة، مع تعدُّد العناصر المؤثّرة في تكوينها ونشأتها، جعلت عمليّة تحليل هذه الحادثة الإسلاميّة العظيمة أمراً معقّداً. وهذا التعقيد هو السبب الذي جعل كلّ التحليلات القيِّمة لعاشوراء تصبّ اهتمامها على واحدٍ من العوامل فقط، أو على بعضها في أفضل الأحوال؛ فتجد أنّ تلك التحليلات تقلِّل من أهمّيّة العوامل الأخرى، أو تراها غير منظورة أصلاً، وتصل في كثير من الأحيان إلى نتائج ونظريّات غير صحيحة، وغير منطقيّة؛ أو ستجدها قد عمدت إلى نقد النظريّات الأخرى والإشكال عليها بشكلٍ مُفرِط، وأحياناً بشكلٍ إحساسيّ، لا موضوعي[2].

(*) أستاذٌ في الحوزة والجامعة.

وممّا ينبغي الإذعان له أنّ إدراك واقعيّة ثورة الإمام الحسين‏ عليه السلام وتحديد علل نشوئها لا يتحصَّلان من دون التحليل الشامل، أو من دون دراسة جميع الجوانب، لكلّ العناصر المؤثِّرة في تلك الثورة.

وقد انصبّ جهدنا في هذه المقالة على إبراز وبيان هذه المسألة المهمّة. فالمنحى الذي ستتَّخذه هذه المقالة هو البحث والتحقيق في العلل والعوامل التي أثّرت في ثورة عاشوراء، ساعين إلى استقصائها من رسائل وخطب الإمام الحسين‏ عليه السلام، ولا شكّ أنّ معرفة علل الثورة الحسينيّة من لسان الشخصيّة الأولى في هذه الثورة سيكون أبلغ الطرق، وأكثرها بعثاً على الطمأنينة.

من هنا سوف يتمّ البحث في هذه المقالة عن العلل والعوامل «السيواجتماعية» لثورة عاشوراء، وذلك تحت ثلاثة عناوين كلّيّة، مع ما يندرج تحتها من عناوين فرعيّة.

وهذه العناوين عبارة عمّا يلي:

١ـ الانحرافات «السيواجتماعيّة» و....

٢ـ طلب البيعة.

٣ـ دعوة أهل الكوفة.

١ـ الانحرافات «السيواجتماعيّة» و...

يرى بعض المحلّلين أنّ مسألة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هي إحدى أهمّ العلل والأسباب، بل ليست إلاّ العلّة الأساسيّة لثورة عاشوراء. فالأستاذ الشهيد مطهري من جملة الكتّاب الذين أكّدوا على دور هذا السبب في حصول الثورة العاشورائيّة، أكثر من أيِّ سبب آخر[٣].

وفي اعتقادي أنّ الذي يقف وراء جعل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر سبباً لثورة عاشوراء ليس إلاّ التسامح والمجاز في التعبير؛ لأنّه إنْ كان الهدف من البحث في الغايات والعلل والعوامل التي أنتجت عاشوراء هو تحصيل العلل الواقعيّة والحقيقيّة والعينيّة فلن يكون بالإمكان ـ ولا بأيِّ نحوٍ من الأنحاء ـ جعل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر علّةَ إيجاد تلك الثورة، ولا حتّى علّةً مؤثِّرةً في حصولها؛ لأنّ الأمر بالمعروف

والنهي عن المنكر من الأحكام الشرعيّة، ومن جملة الفروع الفقهيّة، ومن الواضح أنّ الحكم الشرعي ـ بما يعمّ الوجوب وغيره ـ هو من الاعتباريّات التشريعيّة، ولا يمكن للأمور الاعتباريّة أن تكون علّةً لحصول الأمور العينيّة والخارجيّة. هذا بالإضافة إلى أنّ النظرة التحليليّة للفقه تقتضي القول بأنّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يصير واجباً إلاّ عندما يتمّ ترك فردٍ أو أفراد من المعروف، أو تحقُّق فردٍ أو أفراد من المنكر في المجتمع. والنتيجة: ما نجده بحسب الترتيب المنطقيّ هو أنّ الانحرافات «السيواجتماعيّة» وغيرها... تسبق هذا الحكم الشرعيّ رتبةً، فهي علّة له. وثورة عاشوراء ـ التي تمثّل أمراً بالمعروف ونهياً عن المنكر من النوع القوليّ والفعليّ ـ ناتجةٌ عن الواقع «السيواجتماعي»؛ أي هي معلولةٌ لما قام به بنو أميّة من أفعال، وللانحرافات الناجمة عنها.

فالعلّة الأساسيّة لثورة عاشوراء ـ في رأينا ـ هي أنواع الانحرافات التي كانت موجودة. وهذه الانحرافات لم توجد في المجتمع الإسلامي إلاّ بواسطة أجهزة بني أميّة، بدءاً بخلافة عثمان، وصولاً إلى خلافة يزيد بن معاوية. وقد عبَّر الإمام الحسين عليه السلام في خطبه ببعض العبارات التي تدلّ على هذا الفهم، وذلك حين استخدم عبارة «الإصلاح»، حيث استخدم الإمام عليه السلام هذه العبارة ـ التي لها مدلولها السياسيّ ـ في مَوطِنَيْن اثنين، وكان يريد فيهما بيان علل قيامه وأهدافه:

الأوّل: حين خرج من المدينة، فكتب في وصيّته لأخيه محمّد ابن الحنفيّة: إنِّي لَمْ أَخْرُجْ أَشِراً وَلا بَطِراً، وَلا مُفْسِداً وَلا ظَالِماً، وَإِنَّمَا خَرَجْتُ لِطَلَبِ الإِصْلاحِ فِي أُمَّةِ جَدِّي؛ أُرِيدُ أَنْ آمُرَ بِالْمَعْرُوفِ وَأَنْهَى عَنِ الْمُنْكَرِ، وَأَسِيرَ بِسِيرَةِ جَدِّي وَأَبِي[٤].

لقد جعل الإمام ـ في حديثه هذا ـ العلّة الغائيّة من تحرُّكه منحصرةً في طلب الإصلاح، وجعل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وإحياء السيرة العمليّة والحكومتيّة للنبيّ صلى الله عليه وآله وأمير المؤمنين عليّ عليه السلام بمثابة الطريقة التي سيستخدمها في عمليّة الإصلاح المراد.

ومن الواضح جدّاً أنّه لن يكون لعبارتَيْ «الإصلاح» و «طلب الإصلاح» أيّ معنى إذا استُخدمتا في موطن لا يكون فيه خلل، سواءٌ أكان الخلل في الأنظمة السياسيّة أم

في مؤسّسة اجتماعيّة معيّنة، وإلاّ فلا داعي للقيام بعمليّة إصلاح أو إصلاحات.

هذا وقد تعرَّض الإمام الحسين عليه السلام لهذا الأمر في خطبة أخرى، وذلك حين أراد بيان الأمور التي نزَّه ثورته عنها ـ من قبيل: المنافع المادّية والأهداف الاعتياديّة في الصراعات السياسيّة للسياسيّين التقليديّن ـ، فنفاها جميعاً، ثمّ شرع في بيان الجوانب الإيجابيّة والصحيحة التي تتَّصف بها ثورته، فتعرَّض للنقاط الاجتماعيّة القبيحة التي تحتاج إلى علاجٍ وإصلاح، حيث قال: اللَّهُمَّ إِنَّكَ تَعْلَمُ أَنَّهُ لَمْ يَكُنْ مَا كَانَ مِنَّا تَنَافُساً فِي سُلْطَانٍ، وَلاَ الْتِمَاساً مِنْ فُضُولِ الْحُطَامِ، وَلَكِنْ لِنُرِيَ الْمَعَالِمَ مِنْ دِينِكَ، وَنُظْهِرَ الإِصْلاحَ فِي بِلادِكَ، وَيَأمَنَ الْمَظْلُومُونَ مِنْ عِبَادِكَ، وَيُعْمَلَ بِفَرَائِضِكَ وَسُنَّتِكَ وَأَحْكَامِك[٥].

وعند التدقيق في هذه العبارات يتّضح أنّ الإمام عليه السلام جعل السبب والمنشأ الأصلي والأساسي لقيامه هو الانحرافات التي أوجدها بنو أميّة على مستوى المجتمع بأكمله في مختلف المجالات. وبناءً على هذا الفهم يصبح الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أحد الأساليب العَمَليّة والإجرائيّة للإصلاح. وبالتالي هما عبارة عن الوسيلة التي ينبغي أن يُتوسَّل بها لتحقُّق الإصلاح في المجتمع الإسلامي، لا أنّهما العلّة المنشئة لثورة الإمام الحسين الإصلاحيّة. وبعبارة أخرى: إنّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ـ اللذين يمثِّلان حكماً شرعيّاً ـ هما بنفسهما معلولان لظاهرة اجتماعيّة تمثِّل مختلف الانحرافات السياسيّة والاجتماعيّة والدينيّة والاقتصاديّة، وليسا عاملين أو علّتين «سيواجتماعيّتين» نشأت بسببهما ظاهرةٌ اجتماعيّةٌ أخرى.

ومن جهةٍ أخرى إنْ لم نعتبر أنّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من سِنْخ الأحكام الشرعيّة، واعتبرناهما في التحليل الـ «سيواجتماعي» عنواناً ينطبق ويتحقَّق بشكله العيني على الأفعال الخارجيّة للإمام الحسين عليه السلام ـ أمثال: الخطب والتصرّفات ونحوها ـ، عند ذلك سيتّضح كونهما معلولَين بشكلٍ جليّ؛ لأنّ حديث الإمام الحسين عليه السلام وحربه وشهادته ستصبح بأجمعها مصاديق للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بنوعَيْه القوليّ والعمليّ. وبتعبير آخر: هناك ظاهرة «سيواجتماعيّة» قد وقعت، وعلّة حصول هذه الظاهرة الـ «سيواجتماعيّة» (أي تصرّف الإمام) هو نفس تلك

الانحرافات المختلفة المذكورة.

وبعد هذا التوضيح نشرع في بيان الانحرافات التي أوجدها الأمويّون داخل المجتمع في عصر الإمام الحسين عليه السلام؛ فهذا الأمر هو الذي دَعا الإمام وألزمه الصَّدْح بالثورة؛ طلباً لإصلاح هذه الانحرافات، ومكافحاً لبني أميّة حتّى الشهادة. ويمكن بيان هذه الانحرافات في مختلف المجالات الدينيّة والسياسيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة والثقافيّة، إلاّ أنّ أهم بدعة وتحريف ابتدعها بنو أميّة على المستوى السياسيّ، وداخل الحكومة الدينيّة، هي بدعة مَسْخ الخلافة وتحويلها إلى سلطان (عبر التوريث).

إنّ حكومة بني أميّة كانت حكومة استبداديّة، وهي سلطانيّة الجوهر والماهيّة. فلم يكن استخدام اسم الخلافة فيها إلاّ من باب الظاهر وخداع الناس والتسلُّط عليهم. وكان معاوية قد استخدم دهاءه الخاصّ للاستفادة من جميع أدوات السلطة في تثبيت سلطانه، ثمّ توريث الخلافة بعد ذلك لبني أميّة. فاستغلّ المال والقمع والتزوير أحسن استغلال في سبيل ذلك. وبما أنّه كان خالي الوفاض من التقوى لم يألُ جهداً في استغلال الفنون الإعلاميّة والدعائيّة وتوظيفها لمصلحته، مُسخِّراً الرأي العامّ لمنافعه الخاصّة، وهو ما عبَّر عنه الإمام عليّ عليه السلام بقوله: «حَتَّى يَظُنَّ الظَّانُّ أَنَّ الدُّنْيَا مَعْقُولَةٌ عَلَى بَنِي أُمَيَّةَ»[٦].

لقد كانت حكومة بني أميّة فتنةً ظلماء مدلهمّةً، أرخَتْ بظلالها على العالم الإسلامي، وكان غَوْرها من العمق إلى الحدّ الذي لا يتيسَّر لغير الأئمّة المعصومين عليهم السلام إدراك حقيقتها. لذا قال أمير المؤمنين عليّ عليه السلام في وصفه لابتلاء الأمّة بهذه الفتنة العظيمة: أَلا وَإِنَّ أَخْوَفَ الْفِتَنِ عِنْدِي عَلَيْكُمْ فِتْنَةُ بَنِي أُمَيَّةَ؛ فَإِنَّهَا فِتْنَةٌ عَمْيَاءُ مُظْلِمَةٌ، عَمَّتْ خُطَّتُهَا، وَخَصَّتْ بَلِيَّتُهَا، وَأَصَابَ الْبَلاءُ مَنْ أَبْصَرَ فِيهَا، وَأَخْطَأَ الْبَلاءُ مَنْ عَمِيَ عَنْهَا[٧].

لذا يعدُّ تصيير الخلافة الإسلاميّة سلطنة استبداديّة واحداً من أهم الفتن والانحرافات التي أوجدها بنو أميّة على المسرح السياسيّ الإسلاميّ. وأمّا العقل المدبِّر لهذه الخطّة فكان أبو سفيان[٨]، في حين لم يكن ولده معاوية إلاّ المنفِّذ لتلك الداهية. وقد برزت بوادر وإشارات هذا الانحراف السياسيّ، المتمثِّل بتحويل الخلافة السياسيّة

إلى سلطنةٍ مَلَكيّة، مع بداية ارتداء زيّ الخلافة، حيث قام معاوية ـ تدريجاً ـ بإدخال أبرز عناصر الحكومة السلطانيّة ومظاهرها الأساسيّة إلى الخلافة الإسلاميّة، عبر تقليده لأسلوب سلطنة القياصرة الفرس والأباطرة الروم، ولم يكن لاعتراض الخليفة الثاني وتأنيبه له أيّ أثر في تغيير تصرّفاته.

إذن في الواقع كان معاوية هو المبادر الأوّل إلى تصيير الخلافة سلطنةً، بل إمبراطوريّةً تقبع في العالم الإسلامي. فوصوله إلى الخلافة لم يكن إلاّ بعد سنوات متمادية من الجهد المضني في سبيلها، وبالتالي لم يكن ليستسيغ أن تخرج من قبضته أو قبضة أهله وعشيرته بهذه السهولة. ومن هنا نجده قد عمل في أواخر عمره ـ من خلال استشارة أهل المشورة، وتداول الأمر معهم، وعبر الإغداق على المحيطين به، مضافاً إلى تهديد المخالفين له ـ على تمهيد الأرضيّة لتولية ابنه يزيد ولاية عهده، مع أنّه كان ماجناً يلعب بالكلاب، ويشرب الشراب. ثمّ قام بعد ذلك بتنصيبه وليّاً للعهد بشكلٍ رسميّ، رغم مخالفة أشراف أهل المدينة وأكابرها، كالإمام الحسين بن عليّ عليه السلام.

وممّا لا شكّ فيه أنّ أصل انحراف مسيرة الخلافة عن جادّتها وجذورها تعود ـ من الناحية التاريخيّة ـ إلى حادثة «السقيفة». ويشير إلى ذلك ما نقله المرحوم المجلسي في (بحار الأنوار) من اعتراض عبد الله بن عمر على يزيد في قتله للإمام الحسين عليه السلام، وجواب يزيد له ـ بحسب هذا النقل ـ أنّه (أي يزيد) إنّما اعتمد على وصايا الخليفة الأوّل لمعاوية! وهو الجواب الذي جعل عبد الله بن عمر مبهوتاً مُبكَّتاً في هذه الحادثة.

ويرى العلاّمة المجلسي ـ بعد نقله لهذه الرواية ـ أنّها تؤيِّد المقولة المشهورة التي تقول: «ما قتل الحسين إلاّ في يوم السقيفة»، ويعتبر أنّ حَرْفَ مسار الخلافة كان هو السبب الأصليّ والعامل الأساسيّ لثورة عاشوراء واستشهاد الإمام الحسين عليه السلام[٩].

ومن الجيِّد هنا الالتفات إلى أنّ اعتراض الإمام الحسين عليه السلام على خلافة يزيد ينطوي على جنبة إثباتيّة ـ فضلاً عن استخدامه البيانات السلبيّة المتجلّية بإظهاره فقدان سلطة يزيد للشرعيّة، وسعيه لإثبات ذلك، ورفضه لحكومة الجَوْر والطاغوت ـ، وهي أنّ الإمام سعى إلى تنبيه المسلمين للشروط والصفات الضروريّة التي ينبغي أنْ يتمتَّع بها

الحاكم الإسلاميّ.

لذا وجدنا الإمام الحسين عليه السلام يبيّن خصائص الإمام، ويُؤكّد عليها، في جوابه على الدعوة المرسَلة من أهل الكوفة، حيث قال: فَلَعَمْرِي مَا الإِمَامُ إِلاَّ الْحَاكِمُ بِالْكِتَابِ، والقَائِمُ بِالْقِسْطِ، والدَّائِنُ بِالْحَقِّ، والْحَابِسُ نَفْسَهُ عَلَى ذَاتِ اللهِ(١٠).

وهذا المعنى بعينه تكرَّر في الخطبة التي خطبها أمام جيش الكوفة، حين بيَّن لهم أنّهم (أي أهل البيت) هم أصحاب الولاية الأصيلين على الناس، وكشف لهم مَنْ هو الغاصب لها، حيث قال: نَحْنُ أَهْلُ البَيْتِ أَوْلَى بِوِلايَةِ هَذَا الأَمْرِ مِنْ هَؤُلاءِ الْمُدَّعِينَ مَا لَيْسَ لَهُمْ، وَالسَّائِرِينَ فِيكُمْ بِالْجَوْرِ وَالْعُدْوَانِ(١١).

وإذا أردنا إبراز هذه الحقيقة، وهي أنّ السبب الأساس وراء قيام الحسين عليه السلام لم يكن إلاّ الانحرافات والبِدَع التي أدخلها معاوية بن أبي سفيان إلى الساحة السياسيّة والاجتماعيّة والدينيّة، فينبغي لنا أن نحيل إلى رسالة الإمام الحسين عليه السلام التي أرسلها إلى معاوية، وذلك إثر وشاية مجموعة من الأشخاص عند معاوية ضدّ الإمام. ورغم أنّ الإمام الحسين عليه السلام قد أنكر في رسالته تلك مخالفته أو إقدامه بنحو عمليّ على محاربة حكومة معاوية، إلاّ أنّه لم يُغفِل فيها ذكر بعض الأعمال المخالفة للدين، أو التعرُّض للانحرافات الاجتماعيّة الحاصلة، فبيَّنها وطرحها في ثلاثة محاور عامّة:

١ـ إيذاء شيعة عليّ بن أبي طالب عليه السلام وتعذيبهم وقتلهم وملاحقتهم.

٢ـ إحداث البِدَع في الدين، ونقض سُنن رسول الله صلى الله عليه وآله وأحكامه.

٣ـ تنصيب يزيد في ولاية العهد على المسلمين.

وكان الإمام الحسين عليه السلام يرى أنّ الانحرافات المذكورة تكفي بحدٍّ ذاتها للقيام وتغيير الوضع الموجود، ومن ثمّ العمل على الإطاحة بحكومة معاوية. لكنْ لمّا كانت أرضيّة الثورة والقيام العمليّ غير متوفّرة له كان يطلب العذر من الله عزَّ وجلَّ؛ لعدم نهوضه(١٢). كما ينبغي ملاحظة جواب الإمام الحسين عليه السلام على تهمة معاوية ـ عندما اتّهم الإمام بأنّه يعمل لإيجاد الفتنة والتفرقة بين أفراد الأمّة؛ لكي يصوّر في أذهان عموم المسلمين بأنّ الإمام مخطئٌ في عمله ـ، حيث كان جوابه عبر تعداده للأعمال الخاطئة الصادرة عن الحكومة الأمويّة، جاعلاً معاوية في معرض التقييم

والحكم من قِبَل عموم الناس، أي إنّه كان يطلب من المسلمين أن يحكموا بأنفسهم على الأمر؛ حتّى يتيسَّر لهم أن يتَّخذوا قرار مصيرهم ـ بعد رحيل معاوية ـ بكامل الحريّة والاطّلاع، فيختاروا وينتخبوا الإمام اللائق لتدبير شؤونهم السياسيّة والاجتماعيّة[١٣].

وكما ذكرنا فإنّ معاوية بن أبي سفيان كان قد أدخل العديد من الانحرافات خلال سنوات حكمه الخمسين، ولم يقتصر ذلك على مجال واحد، بل تعدّاه إلى مجالات متعدِّدة: من الدين، والسياسة، والحياة الاجتماعيّة، إلى الثقافة، و.... وهذه الانحرافات صارت العامل والسبب للعديد من الحوادث الفظيعة والمُنكَرة في التاريخ الإسلاميّ، والتي تتربَّع على رأسها ـ من حيث الأهمّيّة ـ «ثورة عاشوراء». ويمكن إيضاح تلك الجنايات عبر إلقاء نظرة إجماليّة على الأعمال المخالفة للدين، والجنايات العظيمة التي ارتكبها. وهذه قائمةٌ ببعضها:

١ـ شرب الخمر[١٤].

٢ـ الاستماع إلى الغناء «اللهو واللعب»[١٥].

٣ـ استعمال آنية الذهب والفضّة[١٦].

٤ـ لبس الحرير[١٧].

٥ـ الحكم بغير أحكام الإسلام[١٨].

٦ـ ترك الجزاء على السرقة[١٩].

٧ـ وضع الأحاديث في ذمّ عليّ عليه السلام[٢٠].

٨ـ الأمر بلعن عليّ عليه السلام في خُطبِ صلاة الجمعة وعلى المنابر[٢١].

٩ـ وضع الأحاديث في مدح عثمان[٢٢].

١٠ـ قتال عليّ بن أبي طالب عليه السلام؛ ممّا أدى إلى إزهاق أرواح ما يقرب من ٧٥ ألف شخص، بحسب ما نصّ عليه كتّاب التاريخ[٢٣].

١١ـ القتل والإغارة على شيعة أمير المؤمنين عليه السلام[٢٤].

١٢ـ اغتيال مالك الأشتر[٢٥].

١٣ـ قتل الإمام الحسن المجتبى عليه السلام[٢٦].

١٤ـ التعدّي على مصر وقتل محمّد بن أبي بكر المولّى عليها من قبل الإمام عليّ عليه السلام[٢٧].

١٥ـ إقامة صلاة الجمعة يوم الأربعاء[٢٨]. و...

إنّ الانحرافات التي ظهرت في عصر معاوية كانت تقتضي من الإمام الحسين عليه السلام أن يقوم على حكومة معاوية أيضاً، لكنَّ تظاهر معاوية بالتديُّن، وأسلوبه في التعامل مع الإمام الحسين عليه السلام ـ فقد كان يراعي حرمته الظاهريّة على الدوام ـ، بالإضافة إلى تعهّد الإمام الحسين عليه السلام بالصلح الذي عقده أخوه، والحصار الشديد للشيعة، المرافق لسلبهم كلّ أنواع النشاط السياسيّ...، كلّ ذلك كان من الموانع التي ثنت الإمام عن مواجهة حكومة ابن أبي سفيان. وبالطبع كانت هذه الموانع قد زالت بأجمعها في عهد يزيد. ونتيجةً لذلك فقد صارت أرضيّة الثورة مهيَّأة للإمام؛ فيزيد كان يتجاهر بارتكاب المعاصي، ونقض قوانين الشريعة.

كما أنّ تصرُّفاته مع الإمام كانت تتَّسم بالغلظة والقسوة.

ثمّ إنّ صلاحيّة العهد المعقود في صلح الإمام الحسن عليه السلام كانت قد انقضت بموت معاوية.

أضِفْ إلى ذلك حصول انفراج محدود في التضييق الحاصل من قِبَل والي بني أميّة، وانفراج مماثل في الجوّ السياسيّ ـ على الأقلّ في الكوفة ـ، فوالي هذه المدينة ـ قبل مجيء ابن زياد إليها، وتولّي شأنها ـ كان ضعيفاً جدّاً؛ ما شجَّع أهل ذلك المِصْر على التمرّد والانقلاب على يزيد.

هذا وقد صرّح الإمام الحسين في رسائله وخطبه مراراً وتكراراً بأنّ السبب الرئيس وراء ثورته هو الانحرافات التي أوجدها بنو أميّة في ميادين الدين والسياسة والمجتمع. ففي موسم الحجّ، وفي «مِنى» على وجه التحديد، نجد أنّ الإمام كان في جلسة حضرها الوُجَهاء من صحابة النبيّ صلى الله عليه وآله ورجالات المجتمع والتابعين، ثمّ وبَّخ الحاضرين في تلك الجلسة، مظهراً قلقه من عدم مبالاتهم بما تقوم به الطغمة الحاكمة، وبيَّن لهم أنّ الوضع المعوجّ في المجتمع الدينيّ والسياسيّ للمسلمين لا يمكن تحمُّله، وحذَّرهم من أن يتركوا الضعفاء بيد الجبابرة، حتّى يصيروا بين مقهور أو

مستضعف مغلوب على معيشته، ثمّ تأسَّف بعدها من حكومة الجبابرة الأشرار الذين يكذبون ويزوِّرون، الذين لا يعرفون المُبدئ، ولا يؤمنون بالمعاد[٢٩].

كذلك نجده يحتجّ فيما بعد على جيش الكوفة، فيعلن لهم بأنّ ترْك الحقّ ورواج الباطل كانا الدافع وراء خروجه وثورته[٣٠].

وبالنتيجة كان الإمام الحسين عليه السلام يبيِّن أنّ أعمال السلطان الجائر الذي عاصره ـ المجاهر بنقض السنّة، وترويج البدعة، وتعطيل أحكام الشريعة ـ هي السبب الرئيس لثورته، مستنداً في ذلك إلى أقوال النبيّ صلى الله عليه وآله، الداعية إلى الوقوف في وجه هذا النوع من الحكّام[٣١].

إذن تُعتبر هذه التحريفات الحاصلة، والانحرافات السياسيّة والاجتماعيّة والدينيّة القائمة، عوامل مهمّة ومؤسّسة لقرار الإمام الحسين عليه السلام، الذي قضى بالعمل على تغيير الوضع الموجود، وبالنهوض بثورة عاشوراء. وبالطبع كان الانحراف الأساس والأهم منها ـ والذي أرخى بظلاله على تلك الأوضاع ـ هو الانحراف الحاصل في المجال السياسيّ، أي «إسناد ولاية العهد ليزيد بن معاوية»، فقد كان لهذا الأمر التأثير الأعظم في إشعال الثورة الحسينيّة؛ إذ إنّ طلب البيعة ليزيد، وامتناع الإمام الحسين عليه السلام عنها، يعدّ واحداً من خصوصيّات هذا الانحراف المهمّ. وحيث كان لعامل البيعة تلك الأهميّة البالغة فإنّنا سنفرده بعنوان كونه عاملاً مستقلاً، وسنعمل على بحثه بنحو وافٍ إنْ شاء الله.

٢. طلب البيعة ليزيد

ممّا لا شكّ فيه أنّ أحد الأسباب الرئيسة لثورة عاشوراء هو طلب المبايعة ليزيد بن معاوية ابتداءً، ثمّ امتناع الإمام عن بيعة يزيد تالياً. فقد ظنّ يزيد وأصحاب مشورته الفاقدون للفهم والدراية، وتخيّلوا بأذهانهم الفارغة، أنّ بإمكانهم أن يغتنموا الفرصة بعد موت معاوية، وقبل انتشار خبر مَوْته بين الناس، فيقطعوا الطريق على الحسين بن عليّ عليه السلام. ولذا أرادوا أن ينتزعوا البيعة ليزيد من الأشخاص الذين لم يستطِعْ معاوية نفسه أن يأخذها منهم في حياته. وحيث إنّ الحسين بن عليّ عليه السلام كان على رأس

المخالفين لخلافة يزيد فقد كانت حساسيّة يزيد منه وغلظته عليه أشدّ من الجميع وأبلغ. وهذا ما يوضِّح لنا سبب الأمر الذي أصدره إلى والي المدينة (الوليد بن عتبة) عبر رسالةٍ سرّيةٍ، وبكلامٍ شديد اللهجة، تتضمَّن ما يلي: أمّا بعد فخُذْ الحسين بن عليّ... بالبيعة أخذاً ليس فيه رخصةٌ[٣٢].

ومضافاً إلى ذلك كانت رسالة يزيد إلى الوليد تتضمَّن أمراً آخر، وهو: وليكن مع جوابك إليَّ رأس الحسين بن عليّ[٣٣].

أمّا جواب الإمام الحسين‏ عليه السلام على طلب الوليد ومروان بن الحكم فكان بيان فضائل أهل البيت‏ عليهم السلام، وعرض منزلته الدينيّة والاجتماعيّة، والتعريض بذكر رذائل يزيد الأخلاقيّة، ثمّ قال لهم: ...ومِثْلِي لا يُبَايِعُ مِثْلَهُ! وَلَكِنْ نُصْبِحُ وَتُصْبِحُونَ، وَنَنْظُرُ وَتَنْظُرُونَ أَيُّنَا أَحَقُّ بِالْخِلافَة وَالْبَيْعَةِ[٣٤].

إنّ مبايعة يزيد ودعم خلافته تعني في منطق الإمام الحسين‏ عليه السلام سدّاً لباب الدين، وهَدْماً لأركان الإسلام. ومن هذا المنطلق امتنع الإمام أشدَّ الامتناع عن البيعة ليزيد من أوّل ثورته إلى آخرها. وكان كلّما ازداد أزلام حكومة بني أميّة وأتباعها إصراراً على طلب البيعة منه ازداد الإمام الحسين‏ عليه السلام رفضاً للخضوع والاستسلام. وفي نهاية المطاف استطاع الإمام من خلال روحه العالية التي يمتلكها، وشجاعته الكبيرة، وإرادته القاطعة، وعدم خضوعه للباطل، استطاع أن يخيِّب آمال حكومة بني أميّة في الوصول إلى مطامعهم وأمانيهم.

ولبيان قيمة هذا العامل ودوره ومدى تأثيره في الثورة العاشورائيّة سنطرح مجموعة من المباحث التي تساعد على فهم هذا الأمر بشكلٍ أفضل، من قبيل: مفهوم البيعة، خلفيّات البيعة، اشتمال أسباب امتناع الإمام الحسين عن البيعة ليزيد على أمور متعدِّدة، منها: فساد يزيد الأخلاقيّ، ترويج البِدْعة في المجتمع الإسلاميّ من قبل الزمرة الحاكمة، عدم شرعيّة الحكومة، وظلم الحاكم وجَوْره ولزوم مجابهته. ثمّ عرض الآثار المترتِّبة على بيعة الإمام الحسين على فرض حصولها، مثل: الخضوع للذلّ، هَدْم الإسلام، وتثبيت حكومة الطاغوت.

٢. ١. مفهوم البيعة

تعتبر كلمة «البَيْعَة» من مشتقّات «البَيْع». وهي تعني في الثقافة السياسيّة الإسلاميّة: «العهد والميثاق الثنائي الطرف»، فكأنّ كلّ طرف من الطرفين قد باع ما عنده من صاحبه، وأعطاه خالصة نفسه وطاعته ودخيلة أمره[٣٥]. وبتعبير آخر: البيعة هي: «أن يتعاون فردٌ من الأفراد مع آخر، فيعاهده ويعقد معه ميثاقاً على أن يشاركه وأن يلتزم معه بذلك العمل»[٣٦]. كذلك تعتبر البيعة ـ كعقد البَيْع والإجارة ـ من العقود اللازمة والمُلزِمة، ونقضُها حرامٌ. والبَيْعة على عدّة أقسام، فمنها:

١ـ **بيعة الاتِّباع:** في هذا القسم يلتزم المُبايع بقبول الأوامر التي يأمره بها المبايَع. ومن أمثلتها: بيعة النساء اللائي أسلمْنَ في عصر النبيّ‘، فبايعنه على الالتزام بقوانين الإسلام، واجتناب الشرك والفسق.

٢ـ **بيعة الجهاد:** يعلن المبايع في هذا القسم عن استعداده لقتال الأعداء تحت إمرة الشخص الذي بايعه. وبيعة أهل الكوفة مع مسلم بن عقيل كانت بَيْعة جهاد.

٣ـ **بيعة الخلافة:** في هذا النوع ينبغي على المُبايع أن يعترف بخلافة الخليفة الجديد، ويعلن عن تأييده له. والبيعة التي كان يزيد بن معاوية يطلبها من الإمام الحسين× هي نفسها بَيْعة الخلافة؛ أي الاعتراف به خليفةً بنحوٍ رسمي. ولو بايع الإمام الحسين× تلك البيعة لكان مُلزَماً بطاعة أوامر حكومة يزيد. ونتيجة ذلك أنَّه سيلتزم ـ قهراً ـ بالآثار التي تنتج عن هذه القرارات، والتي كان من جملتها سبُّ عليّ×[٣٧].

٢. ٢. سوابق طلب المبايعة بالخلافة ليزيد

يعود طلب البيعة بولاية العهد ليزيد إلى عصر معاوية. فمعاوية ـ الذي كان يميل في دخيلة نفسه إلى منح ولاية العهد ليزيد ـ كان قد أظهر مكنون خاطره إلى العلن، اعتماداً على مشورة المغيرة بن شعبة، فعمل على تهيئة الأرضيّة المطلوبة لمنح ولده ولاية العهد، وأخذ البيعة من أهل الشام والعراق (الكوفة والبصرة) وزعمائهم، مستعيناً بوُلاته على الأقطار، وخصوصاً أنّ البعض منهم كان من بني أميّة أنفسهم. إلاّ أنّ

أشراف المدينة اعترضوا على رغبة معاوية في إسدائه ولاية الأمر ليزيد، ما حدا بمعاوية إلى المجيء بنفسه إلى المدينة؛ لكي ينتزع البيعة من زعمائها. لكنَّ جهوده باءت بالفشل؛ بسبب الاعتراض الشديد من الإمام الحسين عليه السلام. وقد روي أنّ الإمام عليه السلام أجاب على كلام معاوية، الذي قال فيه: لو أنّي أعرف حاكماً على الناس خيراً من يزيد لأخذت البيعة له...، بهذا الجواب: وفَهِمْتُ مَا ذَكَرْتَهُ عَنْ يَزِيد، مِنْ اكتِمَالِهِ وَسِيَاسَتِهِ لأُمَّةِ مُحَمَّدٍ صلى الله عليه وآله، تُرِيدُ أَنْ تُوهِمَ النَّاسَ فِي يَزِيدَ كَأَنَّكَ تَصِفُ مَحْجُوباً، أَوْ تَنْعَتُ غَائِبَاً، أَوْ تُخْبِرُ عَمَّا كَانَ مِمَّا احْتَوَيْتَهُ بِعِلْمٍ خَاصٍّ. وَقَدْ دَلَّ يَزِيدُ مِنْ نَفْسِهِ عَلَى مَوْقِعِ رَأْيِهِ، فَخُذْ لِيَزِيدَ فِي مَا أَخَذَ بِهِ، مِنْ اسْتِقْرائِهِ الكِلابَ المُهَارِشَةَ عِنْدَ التَّهَارُشِ، وَالحَمَامَ السَبِقَ لأَتْرَابِهِنَّ، وَالقِينَاتِ ذَوَاتِ المَعَازِفِ وَضُرُوبَ المَلاهِي...[٣٨].

٢.٣. هدف البيعة: إقصاء الرقيب السياسيّ

لم يكن يزيد بن معاوية يحتمل وجود الإمام الحسين عليه السلام وحضوره في الأمّة الإسلاميّة؛ لأسباب عديدة. لذا نرى أنّه عندما أراد إيجاد ذريعةٍ تُمهّد إقصاء الإمام عليه السلام عن المجتمع الدينيّ والسياسيّ للمسلمين حاول انتزاع البيعة منه. فيزيد ـ الذي كان يعلم مسبَقاً بأنّ الإمام الحسين عليه السلام يعارض ولايته للعهد ـ حاول ـ من خلال طلبه البيعة من الإمام ـ استفزازَه بذلك؛ بغيةَ القيام بردَّة فعل تُبرِّر قتله للإمام في أعين الناس، وتُضفي الصِّبغة القانونيّة على همجيّته ووحشيّته تجاهه. من هنا نفهم أنّ الهدف الأهمّ وراء طلب يزيد للبيعة هو إقصاء الرقيب السياسيّ المقتدِر عن المسرح السياسيّ[٣٩].

لقد كرّر الإمام الحسين عليه السلام في خُطبه هدف الحكّام الأمويّين المشؤوم؛ بالكناية تارة؛ وبالتصريح أخرى. فحين حاول محمّد ابن الحنفيّة صدّه عن الخروج إلى الكوفة قال له: وَاللهِ، يَا أَخِي، لَوْ كُنْتُ فِي جُحْرِ هَامَّةٍ مِنْ هَوَامِّ الأَرْضِ لاسْتَخْرَجُونِي مِنْهُ، حَتَّى يَقْتُلُونِي[٤٠].

وكذلك كان الأمر مع ابن عبّاس، حين حذَّره من الذهاب إلى العراق، فما كان جوابه إلاّ أنْ أخبره بعزم الحكومة القاطع على قتله، فقال له: هَيْهَاتَ هَيْهَاتَ! يَا ابْنَ عَبَّاس، إنّ القَوْمَ لا يَتْرُكُونِي، وَإِنَّهُمْ يَطْلُبُونِي أَيْنَ كُنْتُ، حَتّى أُبَايِعَهُمْ كُرْهاً،

وَيَقْتُلُونِي. وَاللهِ، إِنَّهُمْ لَيَعْتَدُونَ عَلَيَّ كَمَا اعْتَدَتْ اليَهُودُ فِي يَوْمِ السَّبْتِ[٤١].

ورغم أنّ معاوية كان قد أوصى يزيداً بعدم التعرُّض للإمام الحسين، وأنْ لا يأخذه بالشدّة[٤٢]، بناءً على ما نقلوه عن معاوية، من أنَّه «كان يوصي ولده اللعين بعدم التعرُّض للحسين‍؛ لأنّه كان يعلم أنّ ذلك يصير سبباً لذهاب دولته»...، فلا شكّ أنّ غلظة عمّال يزيد ـ أمثال: عبيد الله بن زياد، وعمر بن سعد ـ، وخبرته الضئيلة في السياسة، مضافاً إلى رغبته في الانتقام القبلي والعشائري[٤٣]، واستحكام الخصومة الشخصيّة في قلبه تجاه الإمام الحسين‍؛ لِما وضعه الإمام من عَقَبات تَحُول بينه وبين بلوغه شهواته النفسانيّة، هذه الأمور جميعُها لعبت دوراً كبيراً في سرعة إنجاز أهدافه، وكان لها تأثيرٌ بالغٌ في كيفيّة تحقيقها[٤٤].

٢ـ٤ـ أسباب امتناع الإمام الحسين‍ عن البيعة ليزيد ــــ

أـ تعارض خلافة يزيد مع ميثاق صلح الإمام الحسن‍ ــــ

تدلّ الشواهد التاريخيّة على أنّ أغلب بنود الصلح الذي جرى بين الإمام الحسن‍ ومعاوية قد تمّ نقضُها، حتَّى أنّ معاوية ذهب بعد عقده الصلح مع الإمام الحسن‍ مباشرةً إلى النّخيلة (وهو معسكر جيش الكوفة)، وأعلن للكوفيّين صراحةً عن نيّته، قائلاً: ألا إنّ كلَّ شيء أعطيتُه الحسن بن عليّ تحت قدميَّ هاتين، لا أفي به[٤٥].

وكان من أهمّ بنود العقد، هذا البند: «...وَلَيْسَ لِمُعَاوِيَةَ بْنِ أَبِي سُفْيَانَ أَنْ يَعْهَدَ إِلَى أَحَدٍ مِنْ بَعْدِهِ عَهْداً، بَلْ يَكُونُ الأَمْرُ مِنْ بَعْدِهِ شُورَى بَيْنَ المُسْلِمِين»[٤٦].

لكنَّ الملاحَظ أنّ معاوية التزم بهذا البند في حياة الإمام الحسن‍، إلاّ أنّه نقضه ـ كما هو واضحٌ ـ بعد استشهاد الإمام‍، عبر تعيين ولده يزيد وليّاً للعهد. وكان الإمام الحسين‍ قد صرّح في حديثه للوليد بن عتبة ومروان بن الحكم بأنّ أحد أسباب معارضته لخلافة يزيد هو أنّ في ذلك نقضاً للعهد، من جهة تعيين الخليفة، حيث قال لهم: إِنِّي لا أُبَايِعُ لَهُ أَبَدَاً؛ لأَنَّ الأَمْرَ إِنَّمَا كَانَ لِي مِنْ بَعْدِ أَخِيَ الحَسَن، فَصَنَعَ مُعَاوِيَةُ مَا صَنَعَ، وَحَلَفَ لأَخِيَ الحَسَنَ أَنّهُ لا يَجْعَلُ الخِلافَةَ لأَحَدٍ مِنْ بَعْدِهِ.... وَاللهِ، لا يَكُونُ ذَلِكَ أَبَدَاً[٤٧].

ب ـ خصائص يزيد بن معاوية الأخلاقيّة

ـ **فقدان يزيد لشروط الخلافة**: ممّا لا شكّ فيه أنّ خصوصيّات يزيد بن معاوية الأخلاقيّة كانت من أهمّ الأسباب في امتناع الإمام الحسين عليه السلام عن البيعة له. فلم يكن لدى يزيد شِمّةٌ من عِلْمٍ أو تقوى، ولا حظٌّ في الدراية أو العدالة ـ ومن الواضح أنّها من الشروط المهمّة لتولّي الخلافة ـ، بل كانت رذائله لا تُحصى. فهو عديم المبالاة، ماجنٌ، سيّئُ السمعة، منغمسٌ في اللهو واللعب، يُلاعب الحيوانات (الكلاب والقِرَدة والصقور). لذا كان فساده الأخلاقيّ بادياً للعَلَن أمام معظم الناس، وأمّا الإمام الحسين عليه السلام على الخصوص فلم يكن ليخفى عليه هذا الأمر. من هنا نجد أنّ الإمام استند في العديد من خطبه على أنّ صفات يزيد الرذيلة كانت السبب وراء امتناعه عن البيعة له. ومن الجدير ملاحظة النماذج التالية في هذا الخصوص:

ـ **أخلاق أهل البادية**: إنّ الخليفة الأمويّ هذا كان قد قضى مرحلة طفولته وشبابه في البادية، فاكتسب من ساكنيها أخلاقهم، ولم يكن له حظٌّ من المعرفة الدينيّة، ولا تربية أهل المدن[٤٨]. لذا ترى أنّ حُكمه اتَّسم ـ في المدّة القصيرة التي استلم فيها زمام الأمور ـ بالغلظة والشدّة والقسوة. وعليه فلم يكن قد رُبّيَ تربية مَنْ سيتصدّى للخلافة، فضلاً عن عدم امتلاكه حظّاً من اللياقة السياسيّة[٤٩].

ـ **المجون**: كان شرب الخمر من الأمور الواضحة في خصوصيّات يزيد، بل لم يكن يستحي من ذلك، حتّى في حضور الآخرين. وقد بيَّن ذلك الإمام الحسين عليه السلام في مجلس الوليد، وجعلها من جملة الأسباب التي عرضها لامتناعه عن البيعة له، فقال له: يَزِيدُ رَجُلٌ فَاسِقٌ، شَارِبُ الخَمْرِ، قَاتِلُ النَّفْسِ المُحَرَّمَةِ، مُعْلِنٌ بالفِسْقِ، وَمِثْلِي لا يُبَايِعُ مِثْلَه[٥٠]. بل إنّ يزيد تجاوز في مجونه كلَّ الحدود، فلم يتورَّع عن اقتراف مجونه وآثامه حتّى في مدينة النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله[٥١].

ـ **انغماسه في اللهو واللعب**: لقد كان منغمساً في أنواع اللهو واللعب والترف والتبذير في الملذّات. فكان من عاداته القبيحة سماع الغناء وأصوات القانيات والمغنّيات[٥٢].

وحيث إنّه كان يمتلك فصاحة أهل البادية فقد كان ملمّاً بما كان يلقيه

شُعراء العَبَث وأهل الباطل، بل هو نفسه كان ينشد الشعر أحياناً في وصف الخمر، وأخرى في بيان حقيقة عقيدته الشِّرْكيّة والمنحرفة والكافرة(٥٣).

ـ ملاعبة الحيوانات: كانت أفضل طرق الترفيه عند يزيد ركوب الفرس وتربية الحيوانات، وخصوصاً الكلاب منها. وكلّ ذلك يعود إلى خصاله وأخلاقه البدويّة(٥٤). ومن هنا كان جواب الإمام الحسين عليه السلام ـ عندما أتى معاوية إلى المدينة لأخذ البيعة ليزيد، فمجّده وعظّمه ـ بالإشارة إلى لعبه بالكلاب والحمام، حيث قال: ...وَقَدْ دَلَّ يَزِيدُ مِنْ نَفْسِهِ عَلَى مَوْقِعِ رَأْيِهِ، فَخُذْ لِيَزِيدَ فَي مَا أَخَذَ بِهِ، مِنْ اسْتِقْرائِهِ الكِلابَ المُهَارِشَة عِنْدَ التَهَارُشِ، وَالحَمَامَ السَّبِقَ لأَتْرَابِهِنَّ، وَالقِينَاتِ ذَوَاتِ المَعَازِفِ وَضُرُوبَ المَلاهِي، تَجِدْهُ نَاصِراً(٥٥).

ولا ننسى أن نذكر أنّ يزيد قام بتربية قردٍ من القرود، وتعليمه، وكنّاه بأبي قَيْس(٥٦)، ثمّ إنّه كانت بينه وبين هذا القرد علاقةٌ قويّة؛ فألبسه الحرير والديباج والزبرجد، وجعله يحضر في مجالس شُرْبه، وأشركه في سباقات الخيل(٥٧).

ـ ارتكاب الفحشاء والمنكر: إنّ الرذالة وارتكاب المحرَّمات والزنا مع المحارم كانت من أسوأ خصال الخليفة الأمويّ. واطّلاع أهل المدينة على هذه الخصال القبيحة عند يزيد كان الباعث لهم للقيام بردَّة فعل عكسيّة تجاهه عقب استشهاد الإمام الحسين عليه السلام؛ حيث قاموا عليه بعد ذلك. فقد ذهب عبد الله بن حنظلة إلى الشام مع مجموعة من الأشخاص نيابةً عن أهل المدينة، وبعد عودته عبَّر عمّا شاهده من القبائح عند يزيد بهذه العبارة: واللهِ، ما خرجنا على يزيد حتّى خِفْنا أن نُرمى بالحجارة من السماء. إنّه رجل ينكح أمهات الأولاد والبنات والأخوات، ويشرب الخمر، ويَدَعُ الصلاة، واللهِ، لو لم يكُنْ معي أحدٌ من الناس لأبلَيْتُ فيه بلاءً حسناً(٥٨).

والنتيجة: لو استمرّ يزيد بن معاوية في الحكومة لسنوات أخرى، مع اتّصافه بكلّ هذه الصفات التي تتعارض تعارُضاً تامّاً مع منصب الخلافة، لكانت شعائر الدين ومعارفه وآثاره قد اضمحلّت وزالت من الدولة الإسلاميّة. ولمّا كان الإمام الحسين عليه السلام على اطّلاع تامّ على شخصيّة يزيد هذه، وعلى انحرافاته الأخلاقيّة، فقد استرجع عندما تناهى إلى سمعه أنّ الخلافة وصلت إلى يد يزيد، فقال: ﴿**إِنَّا لله وَإِنَّا**

إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾، وَعَلَى الإِسْلامِ السَّلامَ إِذَا بُلِيَتِ الأُمَّةُ بِرَاعٍ مِثْلِ يَزِيد[٥٩].

ج ـ عدم شرعيّة حكومة يزيد ووجوب القيام عليها

تنقسم الحكومات ـ بكلّ أنواعها وأقسامها ـ في الفكر السياسيّ الشيعيّ إلى قسمين رئيسيّين: حكومة شرعيّة؛ وحكومة غير شرعيّة. والمدار على الحكم بشرعيّة الحكومة وعدمه هو صدق عنوان العَدْل والجَوْر عليها. كما أنّ عدل الحكومة أو الحكّام وجورهما تابع أيضاً للمتغيِّرات التي تمّ بيانها في النظام السياسيّ الشيعيّ على أنّها عمدة تلك المتغيِّرات، وهي عبارة عن: العلم، والعدالة، والأفضليّة في الصفات.

ومحور شرعيّة الحكومة في الفكر الشيعيّ هو الإمامة والتنصيب الإلهيّ. كما يرتبط قوام الإمامة بشخص الإمام أيضاً. وبالتالي تنشأ شرعيّة الحكومة وعدم شرعيّتها وعدلها وجَوْرها بشكلٍ أساس من أوصاف الإمام والحاكم الإسلاميّ وتصرُّفاته. وبهذا التوضيح نستطيع القول: إنّ هذا الخليفة الأمويّ كان حاكم جَوْرٍ بتصرُّفاته، بالإضافة إلى عدم شرعيَّته؛ لفقدانه شروط الحاكم الإسلاميّ أيضاً، وبالتالي فحكومته تعتبر حكومة جَوْر. أضِفْ إلى ذلك عدم الرغبة الشعبيّة به. فالبيعة التي أوصلت يزيد إلى سدّة الحكم، وجعلته خليفةً، حصلت بالتطميع تارةً؛ وبالتهديد والرُّعْب أخرى، ولم يكن في الواقع للناس أيّ حرّيّةٍ في اختياره أبداً.

بل حتّى لو فرضنا أنّ الناس كانوا راضين بيزيد، وأنّهم اتّفقوا على بيعته، لكنْ لا قيمة لهذه البيعة بنظر الشيعة، ويجب محاربة الحكومة التي تشكَّلت بهذا الشكل الخارج عن التنصيب الإلهيّ.

وقد بيَّن العلاّمة الوحيد البهبهاني ـ وهو أحد علماء الشيعة الكبار ـ في عرضه للثورة الحسينيّة أنّ أحد علل هذه الثورة هو فقدان حكومة يزيد للشرعيّة، وصرَّح بأنّه لا أثر لمبايعة الناس ليزيد بن معاوية في إضفاء صبغة الشرعيّة على خلافته. وبالتالي فإنّ قتال حكومة كهذه ومعارضتها واجبٌ بنظر العقل والشرع والعُرْف. ولبيان هذا الأصل نقل الإمام الحسين الرواية التالية عن النبيّ صلى الله عليه وآله، حيث يقول: مَنْ رَأَى سُلْطَاناً جَائِراً، مُسْتَحِلاًّ لِحُرُمِ اللهِ، نَاكِثاً لِعَهْدِ اللهِ، مُخَالِفاً لِسُنَّةِ رَسُولِ اللهِ، يَعْمَلُ فِي عِبَادِ

اللّهِ بالإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ، ثُمَّ لَمْ يُغَيِّرْ بِقَوْلٍ وَلا فِعْلٍ، كَانَ حَقِيقاً عَلَى اللّهِ أَنْ يُدْخِلَهُ مَدْخَلَهُ[٦٠].

إنّ قول الحقّ عَلَناً عند السلطان الجائر يُعتبر في الثقافة الإسلاميّة من أعظم الجهاد وأفضله، فكيف إذا وصل إلى حدِّ الإقدام العمليّ ضدّ الجَوْر. قال رسول اللّهﷺ: أَفْضَلَ الْجِهَادِ كَلِمَةُ عَدْلٍ عِنْدَ إِمَامٍ جَائِرٍ[٦١].

د. تعطيل أحكام الشريعة وترويج البِدْعة

من خصائص حكومة بني أميّة الجائرة، تعطيل قوانين الإسلام ومقرّراته التي تبعث الحياة في النفوس. ورغم أنّ ابتداع البدع كان قد بدأ في عهد معاوية، إلاّ أنّه استمرّ في عهد يزيد أيضاً. ولعلّ هذا السلوك الفاسد من قِبَل يزيد كان سيؤدّي ـ لو استمرّ ـ إلى إقصاء الدين، ومَحْو تعاليم الإسلام. وقد بيَّن الإمام الحسين عليه السلام بشكلٍ تامّ ـ حين التقى بجيش الحُرّ بن يزيد الرياحيّ ـ أنّ تحسين الباطل في أعين الناس، وإسكات صوت الحقّ، هما الباعث له على الثورة والقيام؛ لتغيير الوضع الموجود، وهما السبب في امتناعه عن البيعة ليزيد، حيث قال: ألا تَرَوْنَ أَنَّ الحَقَّ لا يُعْمَلُ بِهِ، وَأَنَّ البَاطِلَ لا يُتَنَاهَى عَنْهُ؟! لِيَرْغَبَ الْمُؤْمِنُ فِي لِقَاءِ اللّهِ مُحِقّاً[٦٢].

وقال لجيش الحُرّ في خطبة أخرى: أَلَا وإِنَّ هَؤُلاءِ قَدْ لَزِمُوا طَاعَةَ الشَّيْطَانِ، وَتَرَكُوا طَاعَةَ الرَّحْمَنِ، وَأَظْهَرُوا الفَسَادَ، وَعَطَّلُوا الْحُدُودَ، وَاسْتَأْثَرُوا بالفَيْءِ، وأَحَلُّوا حَرَامَ اللّهِ، وَحَرَّمُوا حَلالَهُ، وَإِنِّي أَحَقُّ مَنْ غَيَّرَ[٦٣].

كذلك نجد أنّ دليله عليه السلام في مخالفة حاكميّة بني أميّة، الذي أورده في رسالته إلى أهل البصرة لمّا دعاهم للقيام والالتحاق به، كان تركهم السُّنَّة، وترويجهم البِدْعة؛ حيث قال: فإنَّ السُنَّةَ قد أُمِيتَت، وإنَّ البِدْعَةَ قد أُحْيِيَت.

٢.٥. آثار مبايعة الإمام عليه السلام ليزيد لو حصلت

إنّ لبيعة الإمام الحسين عليه السلام ليزيد بن معاوية ـ لو حصلت ـ آثاراً سياسيّة واجتماعيّة ودينيّة وثقافيّة متعدِّدة. وسنشير هنا إلى بعض هذه الآثار والنتائج، التي صرَّح بها الإمام عليه السلام بنفسه:

أ. تأييد خلافة يزيد

لقد تقدَّم آنفاً أنّه حتّى لو كانت البيعة قد وقعت بالإكراه، وعلى وجه التقيّة، فإنّ ذلك يعني تأييد الحكومة والتسليم لها. وحكومة يزيد لم تكن تريد من الإمام الحسين عليه السلام أكثر من ذلك(٦٤). فيتحصَّل بذلك التأييد للفكر السياسيّ الذي أسَّسه أبو سفيان؛ لأنّه في عهد عثمان كان قد طلب منه أن يجعل الخلافة وراثةً في بني أميّة(٦٥). لكنَّنا نجد أنّ الإمام الحسين عليه السلام ـ حتّى قبل أن يكتشف الناس ماهيّة يزيد وحقيقته ـ امتنع منذ حكومة معاوية عن القبول بولاية العهد ليزيد، ثمّ ازداد إصراراً بعد ذلك، حين طَلَب منه والي المدينة البيعة ليزيد، وقال له: مِثْلي لا يُبَايِعُ مِثْلَه.

ب. القبول بالذلّة

إنّ ما ورد في تعاليم الأخلاق الإسلاميّة حول عزّة نفس المؤمن وتمجيدها يقابله منعٌ وردعٌ عن الرضا بالمهانة وإذلال النفس. ومن الواضح أنّ بيعة الإمام الحسين عليه السلام ليزيد لن يستتبعها إلاّ الإهانة وإذلال النفس. وقد بيَّن الإمام الحسين عليه السلام في عددٍ من المواضع أنّ بيعته تعني الذلّة، وأنّ الموت مع الشرف خيرٌ من السلامة والتسليم مع حياة الذلّ.

وعندما دعَوْا الإمام ليلة التاسع من محرّم لكي يبايع ويسلِّم، قال: وَاللّهِ، لا أُعْطِيكُمْ بِيَدِي إِعْطَاءَ الذَّلِيلِ، وَلا أَفِرُّ فِرَارَ الْعَبِيد(٦٦).

كذلك نجد الإمام قد أجاب ابن زياد عندما خيَّره بين الاستسلام أو القتال بهذا الجواب: إِنَّ الدَّعِيَّ ابْنَ الدَّعِيِّ قَدْ تَرَكَنِي بَيْنَ السِّلَّةِ وَالذِّلَّةِ، وَهَيْهَات مِنَّا الذِّلَّة(٦٧).

وقال: إِنِّي لا أَرَى الْمَوْتَ إِلاّ سَعَادَةً، وَالْحَيَاةَ مَعَ الظَّالِمِينَ إِلاّ بَرَماً(٦٨).

وقال: مَوْتٌ فِي عِزٍّ خَيْرٌ مِنْ حَيَاةٍ فِي ذُلٍّ(٦٩).

وقال في يوم عاشوراء: أَمَا وَاللّهِ، لا أُجِيبُهُمْ إِلَى شَيْءٍ مِمَّا يُرِيدُونَ حَتَّى أَلْقَى اللّهَ تَعَالَى وَأَنَا مُخَضَّبٌ بِدَمِي(٧٠).

ج. خطر انهدام الدين الإسلامي

مَنْ يلتفت إلى كيفيّة عمل حكومة بني أميّة على هدم الدين ـ وبالخصوص

حكومة معاوية ـ سيجد أنّ خطرها على الدين كان جدّياً. وكان الإمام الحسين عليه السلام يحسّ بهذا الخطر أكثر من أيّ شيء، ويراه أكثر من كلّ شخصٍ آخر، وكان يعتبر أنّ خلافة يزيد آفةٌ وطامّة كبرى على الدين الإسلاميّ، وعلى وحي النبيّ صلى الله عليه وآله، وعلى رسالته. ومن هنا أجاب الإمام مروان بن الحكم، عندما نصحه بالقبول ببيعة يزيد، بقوله: وَعَلَى الإِسْلامِ السَّلامُ إِذْ قَدْ بُلِيَتِ الأُمَّةُ بِرَاعٍ مِثْلِ يَزِيد[٧١].

لقد برز الوجه الحقيقي ليزيد واضحاً للجميع بعد استشهاد الإمام الحسين عليه السلام. فبعد أن انتشى بغَلَبته الظاهريّة على الحسين بن عليّ عليه السلام قام بالكشف عمّا في دخيلة نفسه، من قصده مَحْو الدين والوحي والنبوّة، وأعلن نواياه على الملأ، وذلك عبر إنشاد أشعار الكفر والزندقة عندما كان الرأس المبارك أمامه، حيث راح ينشد من دون مواربة:

لَيتَ أشياخي ببدرٍ شَهِدوا ... جَزَعَ الخزرجِ في وَقْعِ الأَسَلْ
قَدْ قَتلنَا القَرْمَ مِنْ أشياخِهِمْ ... وعدلناهُ ببدرٍ فاعتَدَلْ
لَعِبتْ هاشمُ بالملكِ فَلا ... خبرٌ جاءَ ولا وحيٌ نَزلْ
لستُ مِن خَندفٍ إنْ لم أنتقمْ ... مِن بَني أحمدٍ مَا كَان فَعَلْ[٧٢]

٣. دعوة أهل الكوفة

تُعتبر دعوة أهل الكوفة للإمام الحسين عليه السلام من المطالب الجديرة بالبحث والدراسة لِمَنْ يريد الوقوف على أسباب الثورة الحسينيّة. وقد اتّفق أكثر المؤرّخين والمحقّقين الكبار، الذين كتبوا في تاريخ عاشوراء، على تأثير هذا العامل في قيام الإمام الحسين عليه السلام، على الرغم من عدم إجماعهم على تحديد مقدار تأثير هذه الدعوة ودورها في ذلك. فترى أنّ بعض العلماء، أمثال: السيد المرتضى (علم الهدى)[٧٣]، والشيخ الطوسي[٧٤]، وابن خلدون[٧٥]، والقاضي ابن العربي[٧٦]، و مؤلِّف كتاب «شهيد جاويد»[٧٧]، اعتبروا أنّ دعوة أهل الكوفة تمثِّل السبب الرئيس والعامل الوحيد لثورة عاشوراء؛ بينما نجد مجموعة أخرى، أمثال: الشهيد مطهري، يهبط بهذا العامل ليضعه في الرتبة الثالثة، ويرى أنّ تأثيره في حصول ثورة عاشوراء كان ضئيلاً جدّاً[٧٨].

ولتوضيح قيمة دعوة أهل الكوفة في الثورة الحسينيّة، ودورها، وتأثيرها، يتحتّم علينا أن نبحث في مجموعة من المواضيع، من قبيل: خلفيّة دعوة أهل الكوفة، الامتداد الزمانيّ ومدى تأثيره، ردّة فعل الإمام الحسين عليه السلام في مقابل هذه الدعوة، أسباب نقض الكوفيّين للعهد، الحلول والاحتمالات المطروحة أمام الإمام بعد نقضهم البيعة، ومقارنتها مع باقي الأسباب والعوامل الأخرى للثورة الحسينيّة.

٣. ١. خلفيّة هذه الدعوة

إنّ إقبال أهل الكوفة نحو الإمام الحسين عليه السلام؛ لكي يتصدّى لمنصب الحكومة وقيادة المواجهة مع بني أميّة، تعود إلى خلفيّات وعهود طويلة، ترجع إلى زمن صلح الإمام الحسن المجتبى عليه السلام مع معاوية. ومن هنا يمكن لنا أن نبحث دعوة أهل الكوفة في ثلاث مراحل تاريخيّة:

أ. ما بعد صلح الإمام الحسن عليه السلام

ذهب بعض الشيعة من أهل الكوفة ـ الذين كانوا يخالفون صلح الإمام الحسن عليه السلام مع معاوية ـ منذ اليوم الأوّل للصلح إلى الإمام الحسين عليه السلام، طالبين منه أن ينضووا تحت جناحه في قتال معاوية. لكنَّ الإمام الحسين رفض دعوتهم، وأكّد على الالتزام بصلح أخيه[٧٩].

ب. ما بعد استشهاد الإمام الحسن عليه السلام

بعد أن استشهد الإمام الحسن عليه السلام بالسمّ المدسوس إليه من قِبَل معاوية كتبت مجموعة من أهل الكوفة إلى الحسين رسالةً، وطلبوا منه القيام على معاوية. إلاّ أنّ الإمام الحسين عليه السلام أمرهم بالسكوت إلى حين موت معاوية. وفي هذه المرحلة قلّص الإمام الحسين ـ نوعاً ما ـ علاقته بأهل الكوفة؛ لكي لا يُصاب معاوية بالذُّعْر، فيُجبَرَ على القيام بردَّة فعلٍ معاكسة تجاههم[٨٠].

ج. ما بعد وفاة معاوية بن أبي سفيان

بعد أن سمع شيعة الكوفة بخبر وفاة معاوية، وعلموا بأمر مخالفة الإمام

الحسين ليزيد، وأنّه ذهب إلى مكّة، اجتمعوا فيما بينهم، وطرحوا مسألة دعوة الإمام إلى الكوفة. وكان منهم: سليمان بن صرد الخزاعي، والمسيّب بن نجبة، وحبيب بن مظاهر، ورِفاعة بن شدّاد، وعبد الله بن وال، وآخرون. وقد اتّفقوا على أن يكتبوا رسالةً إلى الإمام، وأن يطالبوه فيها بالمجيء إلى الكوفة(٨١). ثمّ إنّهم أرسلوا عقب هذه الرسالة رسائل أخرى كثيرة، بالإضافة إلى الرسائل المشافهة عبر الرسل. وقد بلغ عدد الرسائل حدّاً بحيث إنّ الإمام وضعها في موضعٍ معيَّن حتّى يقرِّر ما سيفعله تجاه هذه الدعوة؛ إتماماً للحجّة عليهم(٨٢). وبناءً على هذه الرسائل قام بإرسال مسلم بن عقيل سفيراً ينوب عنه؛ ليرى حقيقة أوضاع الكوفة، ويحقِّق في حقيقة دعوتهم. وأرسل معه إلى أهل الكوفة جواب رسائلهم، وأمره أن يأخذ البيعة له إذا لمس منهم الجدّيّة في متابعته(٨٣).

٣ـ ٢ـ ردّ الإمام الحسين عليه السلام على دعوة الكوفيّين

بالنظر إلى سابقة أهل الكوفة في نقض العهود وعدم الوفاء، كان على الإمام الحسين عليه السلام أن يتَّخذ موقفاً من موقفين تجاه دعوتهم له:

أـ موقف المخالفين لحركة الإمام الحسين عليه السلام نحو العراق

الموقف الأوّل: هو غضّ الطرف عن دعوتهم، وعدم الاعتناء بها. وكان العديد ممَّنْ تكلّم مع الإمام قد نصحوه بذلك، وطلبوا منه عدم الخروج.

والأشخاص الذين كانوا متخوِّفين من تحرّك الإمام نحو الكوفة هم:

١ـ عبد الله بن عباس: وكان من المخالفين لقبول الإمام دعوة أهل الكوفة. لذا تراه قد عرض المسألة بالمنطق العقليّ العادي، مراعياً المصالح الظاهرية، ومن جملتها: حفظ روح الإمام من الأحداث الخطرة، فخاطب الإمام ونصحه قائلاً: إنّي أتخوَّف عليك في هذا الوجه الهلاك. إنّ أهل العراق قوم غدرٍ، أقِمْ بهذا البلد فإنَّك سيّد أهل الحجاز، فإنْ كان أهل العراق يريدونك كما زعموا فلينفُوا عدوَّهم، ثمّ اقدِمْ عليهم(٨٤).

٢. الفرزدق، الشاعر المعروف: وكان قد حدّث الإمام الحسين‌عليه السلام عن تقييمه لقبول أهل الكوفة دعوة الإمام، ومدى هشاشة ثباتهم، مشيراً بذلك إلى نفاقهم، فقال: قلوب الناس معك، وسيوفهم مع بني أميّة، والقضاء ينزل من السماء، والله يفعل ما يشاء[٨٥].

٣. مجمع بن عبيد الله العامري: وقد قام هو الآخر ببيان موقف الخواصّ والعوام في الكوفة، فقال: أمّا أشراف الناس فقد أُعظمت رشوتهم، ومُلئت غرائزهم، فهم إلبٌ واحد عليك؛ وأمّا سائر الناس بعدهم فإنّ قلوبهم تهوي إليك، وسيوفهم غداً مشهورة عليك[٨٦].

٤. عبد الله بن عمر[٨٧]؛ **٥. عبد الله بن الزبير**[٨٨]؛ **٦. عبد الله بن جعفر**[٨٩]، وجمع غيرهم من أصحاب النظر والاطّلاع على الأوضاع السياسيّة والاجتماعيّة. وجميع هؤلاء حذّر الإمام‌عليه السلام من أهل الكوفة، كما فعل ابن عبّاس، وكان هدف الجميع من نصائحهم تلك أن يثنوا الإمام‌عليه السلام عن الذهاب إلى الكوفة. لكنّنا من جهة أخرى لا نجد في ما نقله التاريخ لنا من أحداث عاشوراء إشارةً إلى أيّ شخصيّةٍ كانت توافق الإمام الحسين‌عليه السلام في مسيره نحو الكوفة.

من هنا كان ينبغي أن نطرح السؤال التالي: لماذا أصرّ الإمام الحسين‌عليه السلام على الذهاب إلى الكوفة، رغم معارضة وجوه أهل مكّة والمدينة لهذا السفر، ورغم موافقة أهل الرأي لتلك النصائح التي أسدَوْها له[٩٠]؟

إجابةً عن هذا السؤال نقول: إنّ الإمام الحسين‌عليه السلام لم يرتضِ رأي الناصحين؛ لأسباب عديدة:

أ. إنّ الإمام كان عالماً ومتيقّناً بأنّه سيستشهد. فهو كان يعلم عن طريق الغيب أنّ جلاوزة الحكومة سيسفكون دمه الزكيّ، فلم يشأ أنْ تُستباح حرمة الحَرَم الإلهي بقتله. وهذا سبب عزمه على الخروج من مكّة[٩١].

كما يمكن لنا أن نضيف إلى احتمال سفك دم الإمام في مكّة احتمالاً آخر، وهو إلقاء القبض على الإمام وإرساله إلى الشام[٩٢]؛ فعمرو بن سعيد كان مأموراً مع جيشه بأن يُنفِّذ هذه المهمّة[٩٣]، وبالتالي يصبح السبب الأوّل والرئيس في خروج الإمام

من مكّة هو الحفاظ على روحه وحياته.

ب ـ تعدّ ثورة الإمام الحسين‌عليه السلام بمثابة تصدٍّ دفاعيّ، وهذا الوضع يماثل القيام الابتدائيّ من حيث لزوم إعداد القوّة ووجوبه، حتّى لو علم المُدافِع وتيقّن بأنّه سيُقتل. لذا لا تأمر الشريعة المُدافِع في حالة التصدّي والدفاع أن يسلِّم نفسه للعدوّ. وبما أنّ أهل الكوفة كانوا قد بايعوا الإمام فقد كان احتمال دفاعهم عنه وحمايتهم له أكثر من سائر المناطق الأخرى، ولذا نجد أنّ الإمام قصد الكوفة بعد عزمه على الخروج من مكّة. كما أنّ بعض القرائن التاريخيّة تدلّ على أنّ الإمام كان يريد الذهاب إلى الكوفة منذ بداية ثورته وقيامه[٩٤].

ج ـ من المحتمل أن تكون نصائح أصحاب الرأي والنصيحة، أمثال: ابن عبّاس ـ الذي اعتبر نفسه ناصحاً للإمام ـ، نتيجة عدم اطّلاعهم على رسائل أهل الكوفة ورسلهم، وخاصّةً أنّ علاقة الإمام بأهل الكوفة كانت سرّيّة، ولم يكن الناس مطّلعين عليها[٩٥].

د ـ إنّ خروج الإمام الحسين‌عليه السلام نحو الكوفة لم يكُنْ إلاّ بناءً على أمرٍ خاصّ من النبيّ‌صلى الله عليه وآله له، تلقّاه في عالم الرؤيا، إلاّ أنّه لم يبيّن لأحدٍ ماهيّة هذا الأمر[٩٦]. فقد رويّ أنّ الإمام الحسين‌عليه السلام قال لأخيه محمد ابن الحنفيّة، حين كان يحاوره ويعترض على خروجه من مكة تجاه الكوفة: أَتَانِي رَسُوْلُ اللّهِ‌صلى الله عليه وآله فَقَالَ: يَا حُسَيْنُ، اخْرُجْ؛ فَإِنّ اللّهَ قَدْ شَاءَ أَنْ يَرَاكَ قَتِيْلاً[٩٧].

وبالنظر إلى هذا السبب يمكن لنا الجمع بين سفرِ الإمام إلى الكوفة مع علمه بنقض أهلها للبيعة وعلمه بأنّه سيستشهد.

ب ـ موقف الإمام الحسين‌عليه السلام الخاصّ تجاه دعوة الكوفيّين

إنّ الموقف الثاني تجاه دعوة أهل الكوفة منبثقٌ عن نفس موقعيّة الإمام الحسين‌عليه السلام، فهو لا ينحاز إلى طرف من الناس (أعمّ من الخواصّ أو العوام). وهذا النوع من ردّة الفعل التي قام بها الإمام ـ كما بيّنّا سابقاً ـ كانت مبنيّة على أساس

الحكم الشرعيّ، والمسؤوليّة المنوطة بمنصب الإمامة، وبالتالي كان ينبغي على الإمام أن يستجيب لدعوة أهل الكوفة طالما أنّهم لم ينكثوا العهد والميثاق بعدُ، وما داموا ثابتين عليه؛ حتّى يُتمّ حجّته عليهم. ومن هنا نلاحظ أنّ الإمام أرسل مسلم بن عقيل إلى أهل الكوفة؛ ليتأكّد من ثباتهم على دعوتهم وبيعتهم، ولكي يتحقّق من حقيقة أوضاع الكوفة[٩٨]. وتحرُّك الإمام كان مبنيّاً على التقرير الذي أرسله إليه مسلم بأنّ ظروف الكوفة إيجابيّة ومساعِدة[٩٩]. ومع إضافة الرسالة الإيجابيّة لمسلم إلى التعليلات الأربعة المذكورة يتّضح المبرِّر وراء تحرّك الإمام الحسين نحو الكوفة بشكلٍ جليّ.

٣.٣. أسباب نقض أهل الكوفة للبيعة

يمكننا أن نعدّد مجموعةً من العلل والأسباب المختلفة، التي توضّح سبب عدم ثبات أهل الكوفة على العهد، ونقضهم للبيعة تالياً، ومن جملتها:

أ. الصفات النفسيّة للكوفيّين

من الأسباب الأساسيّة لتزلزل أهل الكوفة هي خصائصهم وصفاتهم النفسيّة. فأهل الكوفة كانوا معروفين منذ صدر الإسلام بضعف رأيهم، ونقضهم للبيعة، ومشهورين بالمكر والخديعة. وقد شكا الإمام عليّ﵇ من رأيهم الضعيف، وتزلزلهم وعدم ثباتهم، مراراً[١٠٠].

وأمّا في عهد الإمام الحسن﵇ فقد أدّى خداعهم ومكرهم إلى إجبار الإمام الحسن﵇ على مصالحة معاوية، والتسليم له. وقد وبّخهم الإمام الحسن﵇ أيضاً على هذه الصفة المذمومة[١٠١].

وفي عصر الإمام الحسين﵇ ظهرت هذه الصفة بأوج تجلّياتها، بحيث صاروا على مرّ التاريخ مضْرَباً للمثل في نقض العهد والخداع، حتّى ذاع صيتهم في الآفاق.

ومن هنا نجد أنّ الإمام الحسين والإمام السجّاد والسيّدة زينب﵈ أماطوا اللثام في مواطن متعدّدة عن هذه الظاهرة الروحيّة عند أهل الكوفة، وأبرزوا وجهَ نفاقهم

الملوَّث بالمكر والخديعة(١٠٢).

ب. الحرص على الدنيا

يعدّ الحرص على الدنيا، وحبّ المال، النبع والعين الذي تستقي منه العديد من الانحرافات الاجتماعيّة التي أغرقت الكثير من الأُمم. فالإنسان عندما يكون ضعيف الإرادة تجده يبيع دينه بالدنيا عند أدنى اختبار. ولطالما استفاد زعماء الباطل من هذه النقطة، التي تمثّل ضعفاً معنويّاً وروحيّاً عند الناس. لذا تُعدّ من أهمّ أسس سلطة أصحاب الباطل وأدواتهم التي تمكّنهم في تسلّطهم على المجتمعات البشريّة، وتعتبر عاملاً مهمّاً في انتصارهم في الصراع مع أهل الحقّ. وقد استفاد عُبيد الله بن زياد، في قمعه لأهل الكوفة، ومواجهته لثورة عاشوراء، من هذه الأدوات بأفضل وجهٍ ممكن، فاشترى العديد من كبار القبائل وزعمائهم وأشرافهم بالدرهم والدينار، وجعلهم يقفون إلى جانبه، حتّى عبّأهم لمحاربة الإمام الحسن عليه السلام. وقد ذكر الإمام الحسين عليه السلام في خطبته المشهورة: النَّاسُ عَبِيدُ الدُّنْيَا، وَالدِّينُ لَعْقٌ عَلَى أَلْسِنَتِهِمْ، يَحُوطُونَهُ مَا دَرَّتْ مَعَايِشُهُمْ، فَإِذَا مُحِّصُوا بِالْبَلَاءِ قَلَّ الدَّيَّانُونَ(١٠٣).

إنّ هذه الخصلة القبيحة تنبئ عن دناءة أهل الدنيا في انحنائهم وطأطأتهم أمام أدنى متاعٍ زائل من الدنيا، واستهتارهم بالدين. وسنتعرَّض لذكر بعض الشواهد التاريخيّة التي تدلّ على أنّ ابن زياد كان قد اعتمد على ترغيب أهل الكوفة وزعمائها وتطميعهم بالمال؛ لكي يهبّوا إلى حرب الإمام الحسين عليه السلام:

١. عندما سأل الإمام الحسين عليه السلام مجمع بن عبيد الله ـ وكان أحد أصحاب الإمام، ومن أهل الكوفة، فالتحق به ـ عن أوضاع الكوفة وأهلها أجابه مطمع: أَمّا أَشْرَافُ النّاسِ فَقَدْ أُعْظِمَتْ رِشْوَتُهُم، وَمُلِئَتْ غَرَائِزُهُم، فَهُمْ إِلْبٌ وَاحِدٌ عَلَيْكَ(١٠٤).

٢. بعدما ظفر ابن زياد بمسلم بن عقيل، وصارت الكوفة تحت سيطرته، قال في إحدى خطبه، التي اجتمع فيها مع أهل الكوفة، بعد أن أثنى على معاوية: ...وهَذَا ابْنُهُ يَزِيدُ مِنْ بَعْدِهِ، يُكْرِمُ العِبَادَ، وَيُغْنِيهِمْ بِالأَمْوَالِ، وَيُكْرِمُهُمْ، وَقَدْ زَادَكُمْ فِي أَرْزَاقِكُمْ مِائَةً مِائَةً، وَأَمَرَنِي أَنْ أُوَفِّرَهَا عَلَيْكُمْ، وَأُخْرِجَكُمْ إِلَى حَرْبِ عَدُوِّهِ

الْحُسَيْنِ، فَاسْمَعُوا لَهُ وَ أَطِيعُوا. ثُمَّ نَزَلَ عَنِ الْمِنْبَرِ، وَوَفَّرَ للنَّاسَ الْعَطَاء(١٠٥).

٣. وأخيراً ينقل لنا التاريخ الكثير من الأحداث التاريخيّة التي وقعت في عاشوراء وبعدها، والتي تنبئ بأنّ العديد مِن أهل الكوفة كانوا يتسابقون في المشاركة في قتل الإمام الحسين‹ع› وأصحابه؛ ليحصلوا على الجوائز والعطايا الموعودة (أعمّ من المال والمناصب الدنيويّة)، وكانوا سعيدين بذلك، يفخرون به(١٠٦).

وإحدى أهمّ تجلّيات حبّ الدنيا والتكالب على الرئاسة ـ بل يعدّ الأنموذج الأتمّ لهذا النوع من حبّ الدنيا ـ هو الذي تجلّى في وجود عمر بن سعد في واقعة كربلاء. فعلى الرغم من أنّ عمر بن سعد لم يكن ممَّنْ دعا الإمام الحسين إلى الكوفة، إلاّ أنّه كان قائداً لجيش ابن زياد في كربلاء، وكان له الدور الأوّل والأبرز في هذه الواقعة. والأمر الذي جرّه إلى قتال الإمام الحسين‹ع› هو حبّ الرئاسة؛ لأنّ ابن سعد كان مسحوراً ومأسوراً لرغبته في حكومة الريّ، ولذا ألقى كتاب الدِّين وصحيفة الوِجْدان في بوتقة النسيان، ولوَّث يديه بدم إمام الحقّ؛ رغبةً منه في الوصول إلى الرئاسة، التي شاءت القدرة الإلهيّة أن لا يشمّ حتّى رائحتها، وصار عبرةً من العبَر المهمّة التي وقعت في عاشوراء، عبرةً للمجتمع البشريّ أبد الدهر وعلى امتداد التاريخ(١٠٧).

ج. تهديدات ابن زياد

تُعتبر تهديدات ابن زياد أحد الأسباب المهمّة التي أدّت بأهل الكوفة إلى أن ينقضوا العهد، وعدم الثبات عليه. فابن زياد كأبيه زياد ابن أبيه في قسوة القلب وسلاطة اللسان، وكان مثالاً في تعذيبه للناس وأذيّتهم، وكان قد جعل أهل الكوفة يرتعبون منه، حتّى فزع الجميع من التجرّؤ على مخالفته، فخضعوا له وأطاعوه. وقد نقل التاريخ أنّ ابن زياد عزم على الصلاة في المسجد بعدما تخلى الناس عن مسلم بن عقيل وبقي وحيداً، فخطب في الناس، وقال: «بَرِئَتْ الذِّمة من رجلٍ من الشرطة والعُرفاء والمناكب (رؤوس العُرفاء) والمقاتلة صلّى العشاء إلاّ في المسجد»(١٠٨).

وبراءة ذمّة الحاكم تعني هدر الدمّ، واستباحة المال. ولا يخفى ما كان

لتهديدات ابن زياد من بالغ الأثر في جعل أهل الكوفة ينقضون بيعة الإمام، إلى الحدّ الذي نقلوا فيه أنّه: «لم يبقَ بالكوفة محتلِمٌ إلاّ خرج إلى العسكر بالنخيلة»[١٠٩].

كما أنّ مقولة الفرزدق: «قلوبهم معك، وسيوفهم عليك» حاكيةٌ عن التهديدات الشديدة التي مارستها الحكومة عليهم؛ لأنّ هذا النوع من المواقف لا يمكن تصوُّره أو تعقّله إلاّ حين يحول بين عقيدة الإنسان وسلوكه حائلٌ قويّ، فلا يستطيع الإنسان حينها أن يُطبِّق معتقداته؛ بسبب الإجبار الذي يمارس عليه، وإلاّ فمن غير الممكن أن يحصل تضادٌّ بين رغبةِ الإنسان وميله الباطنيّ وسلوكِه وتصرُّفه من دون سبب. والتاريخ شاهدٌ على أنّ عدداً كبيراً من الأشخاص الذين أُشخصوا إلى كربلاء هربوا من الجيش حين سنحت لهم فرصةٌ مناسبة لذلك[١١٠].

د ـ الدعاية السياسيّة عند بني أميّة

لقد استطاعت حكومة بني أميّة من خلال امتلاكها لأمهر مخرجي الدعاية والإعلام ـ وقد تربَّع على رأسهم معاوية وعمرو بن العاص ـ، وعبر استخدام الفنون والمهارات الدعائيّة والتبليغيّة طيلة خمسين عامٍ من حكمهم، استطاعوا أن يتسلّطوا على أفكار الناس وعقائدهم وآرائهم الدينيّة والسياسيّة، وحكموهم من خلال تخدير الرأي العام.

فالعمل على وضع الحديث، واغتيال أفراد أهل البيت، واصطناع الشخصيّات الوهميّة، واختراع الفضائل لأسرة بني أميّة، والتمسُّك ببعض الأصول، من قبيل: لزوم حفظ جماعة المسلمين، واعتبار أيّ نوعٍ من المخالفة أو الاعتراض على الحكومات الأمويّة الجائرة خروجاً على الإمام، كلّ ذلك كان من الأنماط والأساليب البارزة التي استخدمها الأمويّون في التبليغ والإعلام؛ ليكتسبوا شرعيّةً دينيّة وسياسيّة كاذبة، فيمتلكوا حجّةً في معاقبة المخالفين لهم تالياً.

وبالنظر إلى أنّ تاريخ الحكومة الأمويّة كان مشحوناً بوضع الحديث، وابتداع الثقافات التي تحفظ مصالحهم، وترسي دعائم قوَّتهم السياسيّة، سنكتفي بذكر نماذج من تلك الأساليب، وسنحصرها في خصوص ما يتعلّق بالإمام الحسين والثورة

العاشورائيّة:

كان معاوية يُحذِّر الإمام الحسينعليه السلام ويمنعه من أيّ تحرّك سياسيّ، متوسّلاً بتمسّكه بأصل «الجماعة»، حتّى لا يوجد الفرقة في الجماعة، ولا يشقّ عصا المسلمين، فقال له: انْظُرْ لِنَفْسِكَ وَلِدِينِكَ ولأُمَّةِ مُحَمَّدٍ، وَاتَّقِ شَقَّ عَصَا هَذِهِ الأُمَّةِ، وَأَنْ تَرُدَّهُمْ إِلَى فِتْنَةٍ(١١١).

واستغلال الدعاية والإعلام عبر الوجوه الدينيّة المقبولة اجتماعيّاً ـ من قبيل: شريح القاضي ـ كانت من العوامل المؤثّرة في تفريق الناس عن مسلم بن عقيل، وكان له الأثر البالغ في نجاة عبيد الله بن زياد من حصار أهل الكوفة(١١٢)، ثمّ في تأليب الناس على الإمام الحسينعليه السلام. وعلى هذا النَسَق نرى أنّ شريحاً القاضي أصدر فتواه بقتل الإمام الحسينعليه السلام، وقد أمر شَمِر بن ذي الجوْشن أن يُبلّغ هذا الحكم إلى أهل الكوفة: إنّ الحسين بن عليّ خرج على إمام المسلمين وأمير المؤمنين «يزيد بن معاوية»، فيجب على كافّة الناس دفْعُه وقتلُه(١١٣).

وقد وصلت هذه الدعاية إلى أوجها في كربلاء على لسان عمرو بن الحجّاج ـ الذي كان أحد قادة جيش عمر بن سعد ـ، وذلك عندما تقابل الجيشان وجهاً لوجه، فخطب بجيشه وقال: يا أهل الكوفة، الزموا طاعتكم وجماعتكم، ولا ترتابوا في قتل مَنْ مرَقَ من الدين، وخالف الإمام(١١٤).

كذلك نجد أنّ عمر بن سعد عندما أصدر أمره بالهجوم على الإمام الحسينعليه السلام، والبَدْء بقتاله، استخدم مع أهل الكوفة عباراتٍ توحي بشرعيّة هذا القتال، فقال: يا خيل الله، اركبي، وبالجنّة أبشري(١١٥).

إنّ الإعلام الكاذب لبني أميّة كان فعّالاً إلى الحدّ الذي وصف فيه الإمام الباقرعليه السلام جيش الكوفة الذي خرج إلى قتال الإمام الحسينعليه السلام بهذا الوصف: «كُلٌّ يَتَقَرَّبُ إِلَى اللهِ عَزَّ وَجَلَّ بِدَمِهِ»(١١٦).

٣.٤. الخيارات المتاحة أمام الإمام الحسينعليه السلام بعد نقض الكوفيّين للبيعة

كان من الطبيعيّ أن يعيد الإمام الحسينعليه السلام نظره في إتمام سفره نحو الكوفة

بعد تزلزل أهل الكوفة عن موقفهم السابق. ومن هنا ينبغي أن نبحث في الخيارات المحتملة في هذا الوضع، والحلول التي كانت مطروحةً أمام الإمام. ويمكن القول بأنّ الخيارات المطروحة لا تتعدّى ما يلي:

١ـ العودة إلى الحجاز (مكّة أو المدينة).

٢ـ الانعطاف نحو ثغرٍ من ثغور المسلمين.

٣ـ مبايعة يزيد، والاستسلام لابن زياد.

٤ـ الامتناع عن البيعة، والمواجهة المسلّحة، والدفاع عن النفس حتّى الشهادة.

١ـ الخيار الأوّل: العودة إلى الحجاز

تشير البيانات التاريخيّة التي وصلتنا أنّ الإمام كان قد عزم في مواطن متعدّدة على الرجوع، لكنْ في كلّ مرّة كان هناك مصلحةٌ معيّنةٌ أو مانعٌ يحول بينه وبين إرادته تلك، فتتعذّر إمكانيّة العودة إلى الحجاز.

وسنعدّد هذه المواطن على سبيل الاختصار:

أـ بعد أن علم الإمام باستشهاد مسلم بن عقيل فكّر في العودة إلى الحجّاز، إلاّ أنّه إثر مشاورة أصحابه بقي على تصميمه السابق في المسير نحو الكوفة. أضِفْ إلى ذلك أنّ إخوة مسلم كانوا مُصرّين على المضيّ نحو الكوفة؛ للأخذ بثأر مسلم، وكانوا مستعدّين لأن يستشهدوا في هذا السبيل. وقد أيّد الإمام الحسين عليه السلام رأيهم بعبارته: «لا خَيْرَ فِيْ الْحَيَاةِ بَعْدَ هَؤُلاءِ»[١١٧].

ومضافاً إلى ذلك أشار بعض الأصحاب عليه بالاستمرار في السير نحو الكوفة، واستدلّوا على ذلك بأنّ منزلة الإمام الحسين عليه السلام وشخصيّته الاجتماعيّة عند أهل الكوفة كبيرة، لا يمكن مقارنتها بمسلم بن عقيل، وأنّ العديد من القوّات المتفرّقة في تلك المدينة ستلتفّ من جديد حول الإمام بمجرّد دخوله الكوفة، وهذا الأمر سيؤدّي إلى إسقاط حاكم العراق، وانتصار الإمام عليه، حيث قيل له: وَاللّٰهِ، مَا أَنْتَ مِثْلَ مُسْلِمِ بْنِ عَقِيلٍ، وَلَوْ قَدِمْتَ الْكُوفَةَ لَكَانَ أَسْرَعَ النَّاسُ إِلَيْك[١١٨].

ب ـ بعد أن تلاقى جيش الإمام عليه السلام مع جيش الحُرّ بن يزيد خطب الإمام بجيش

الحُرّ مرّتين، فبيَّن علّة سفره نحو الكوفة ـ وهو نفس دعوتهم هم للإمام ـ، طالباً منهم الثبات على العهد، والالتحاق به، حتّى يدخلوا الكوفة بمعيَّته. لكنْ بعد أن أظهر الحُرّ عدم اطّلاعه على دعوة أهل الكوفة له، ولا على رسائلهم، عزم الإمام على العودة نحو الحجاز، وقال: وَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا، وَكُنْتُمْ لِمَقْدَمِي كَارِهِينَ، ولقُدُومِي عَلَيْكُم بَاغِضِينَ، انْصَرَفْتُ عَنْكُمْ إِلَى المَكَانِ الَّذِي جِئْتُ مِنْهُ إِلَيْكُمْ[١١٩].

إلاّ أنّه رغم ذلك بقي جيش الحُرّ حائلاً بين الإمام وبين الرجوع إلى الحجاز.

ج ـ في المفاوضات التي جرت بين الإمام الحسين‍‍عليه السلام وعمر بن سعد في كربلاء، حيث كان الإمام قد اقترح المصالحة والعودة مرّاتٍ عدّة ـ سواءٌ في المفاوضات الخاصّة التي عقدها مع عمر بن سعد أم في حضور جيش الكوفة ـ، إلاّ أنّ ابن زياد لم يقبل بشيءٍ من تلك المقترحات[١٢٠].

وبناءً على هذا ينبغي علينا أن نفكِّك بين مسألتين في ثورة الإمام الحسين‍عليه السلام:

الأولى: أصل قيام الإمام‍عليه السلام، واعتراضه على الوضع الموجود، وامتناعه عن بيعة يزيد.

والثانية: نفس واقعة كربلاء. فمن المسلّم أنّ أصل الثورة يتَّسم بالطابع الاحتجاجيّ، والإمام الحسين‍عليه السلام قام لمحاربة البدعة والظلم الاجتماعيّ اختياراً، لا عن إجبار. لكنّ سبب حصول نفس واقعة كربلاء المؤلمة لم يكن الإمام الحسين‍عليه السلام، ولا أصحابه، بل إنّ صانعي هذه الواقعة المَرْفوضة، والحرب المَفْرُوضة، ليسوا إلاّ الطغمة الحاكمة، وعمّالها الغلاظ قصيري النظر، أمثال: يزيد، وابن زياد، وعمر بن سعد. وموقف الإمام الحسين في هذه الواقعة لم يكن إلاّ موقف المدافع، ولم يكن لديه أيّ دور هجوميّ، أو القيام بثورة ابتدائيّة، في تلك الحادثة أبداً.

٢ـ الخيار الثاني: الانعطاف نحو ثغرٍ من ثغور المسلمين

وممَّنْ أشار على الإمام بهذا المُقترح كلٌّ من: محمّد بن الحنفيّة في المدينة[١٢١]، والطرمّاح بن عدي بعد أن تلاقى الإمام مع جيش الحُرّ. إلاّ أنّه‍عليه السلام ردَّ اقتراحهم هذا من

خلال استدلاله بأنّ جيش الكوفة لا ينحصر بجيش الحُرّ بن يزيد، وأنّ ابن زياد قد جمع له جمعاً كبيراً، فقال لهم: إِنَّ بَيْنِي وَبَيْنَ القَوْمِ مَوْعِداً أَكْرَهُ أَنْ أُخْلِفَهُمْ، فَإِنْ يَدْفَعِ اللّهُ عَنَّا فَقَدِيماً مَا أَنْعَمَ عَلَيْنَا وَكَفَى، وَإِنْ يَكُنْ مَا لا بُدَّ مِنْهُ فَفَوْزٌ وَشَهَادَة(١٢٢).

ويروى أنّ ابن عبّاس أشار أيضاً بهذا الحَلّ على الإمام الحسين عليه السلام عندما كان الإمام في مكّة، إلاّ أنّ الإمام لم يرتضِه(١٢٣).

٣ـ الخيار الثالث: مبايعة يزيد، والاستسلام لابن زياد

وقد كان هو الطرح الأساس لعمّال الحكومة على الإمام، وفي أكثر من موطن:

أوّلاً: قبل بَيْعة أهل الكوفة ودعوتهم، وذلك حين أحضر الوليد بن عتبة ـ الذي كان والي المدينة ـ الإمام عليه السلام في الليل، وطلب منه البيعة ليزيد، لكنَّ الإمام رفض طلبه بشدّة. وكذلك الأمر مع مروان بن الحكم، حيث كان من الذين حثّوا الإمام على التسليم(١٢٤).

ثمّ في كربلاء تالياً، حيث طالب كلٌّ من: ابن زياد، وعمر بن سعد، الإمام أن يستسلم وأن يبايع، لكنَّ الإمام واجههم بشدّة، وامتنع عن طلبهم أشدّ امتناع.

والملاحَظ أنّ الإمام الحسين عليه السلام كان قد واجه هذه الشرذمة بكلماته وشعاراته الحماسيّة، التي سطّرت دَرْساً للبشريّة، يعلّمهم فيها الاستقامة والعزّة ورفض الذلّ، فأصبح نموذجاً وأُسوةً لعُشّاق الحريّة.

وبعض كلمات الإمام تحكي رفضه الشديد لبيعة يزيد:

أ ـ أجاب الإمام الحسين عليه السلام طلب الوليد بن عتبة بهذا الجواب: ...وَيَزِيدُ رَجُلٌ فَاسِقٌ، شَارِبُ الخَمْرِ، قَاتِلُ النَّفْسِ المُحْتَرمَةِ، مُعْلِنٌ بِالفِسْقِ، وَمِثْلِي لا يُبَايِعُ مِثْلَه(١٢٥).

ب ـ كما أجاب الإمام أخاه محمّد ابن الحنفيّة فقال: يَا أَخِي، وَاللّهِ، لَوْ لَمْ يَكُنْ مَلْجَأٌ وَلا مَأوىً، لَمَا بَايَعْتُ يَزِيدَ بْنَ مُعَاوِيَة...(١٢٦).

ج ـ وقال في جوابه لعمر بن سعد، الذي طلب جواباً على رسالة ابن زياد (والتي كانت تتضمَّن طلباً بالتسليم والبيعة): لا أُجِيبُ ابْنَ زِيَادٍ بِذَلِكَ أَبَداً، فَهَلْ هُوَ إِلاّ

المَوْتُ؟! فَمَرْحَبَاً بِهِ[١٢٧].

د ـ وكان من جوابه لابن زياد أنْ قال: أَلا وَإِنَّ الدَّعِيَّ ابْنَ الدَّعِيِّ قَدْ رَكَزَ بَيْنَ اثْنَتَيْن: بَيْنَ السِّلَّةِ وَالذِّلَّةِ، وَهَيْهَات مِنَّا الذِّلَّة[١٢٨].

٤. الخيار الرابع: الامتناع عن البيعة، والمواجهة المسلَّحة

عندما ترخي الخصومة بظلالها على الحروب، ولا تصل المفاوضات إلى حَلٍّ أو صلح، عندها تصبح الطلبات المتقابلة متضادّةً إلى أقصى حدٍّ، فيحلّ التشنّج والاحتكاك. وفي هذه الصورة تصبح المواجهة العسكريّة بين الطرفين حتميّةً، ولا يمكن اجتنابها. وفي واقعة عاشوراء بعد أن تعذَّر على الإمام الحسين عليه السلام الالتزام بأحد الحلول الثلاثة السابقة لم يعُدْ من مناصٍ في هذه المأساة والأزمة سوى الاشتباك المسلَّح، والدفاع حتّى الشهادة. فنرى أنّ الحكومة (وهي الطرف الأوّل) لا تريد غضّ الطرف عن طلب البَيْعة من الإمام، وتريد أن تنتزع منه البَيْعة مهما كلَّف الثمن، وإلاّ فإنَّها ستلجأ إلى تصفيته جسديّاً، وهو الأمر الذي أزاح الستار عنه الإمام الحسين عليه السلام في أكثر من موطن[١٢٩]. ثمّ في الطرف الآخر نجد أنّ الإمام الحسين عليه السلام قد امتنع امتناعاً شديداً عن الاستسلام والبَيْعة، طبقاً لما بيَّناه حين عرض كلماته عليه السلام في الخيار الثالث.

٣. ٥. عامل «دعوة أهل الكوفة» في الميزان

يعتبر عامل «دعوة أهل الكوفة» ـ إذا ما قورِن مع سائر العلل والأسباب الأخرى للثورة العاشورائيّة ـ أقلّ العوامل التي كان لها الدور في تلك الثورة، والتأثير الوحيد الذي يمكن أن يُنسب إلى هذا العامل هو دور العلّة الصوريّة[١٣٠] وتأثيرها، فهو؛ ولأسباب عديدة، ليس له أيّ أصالة أو استقلال:

١ـ عندما شرع الإمام الحسين عليه السلام بثورته، وعقد العزم على مخالفة يزيد، لم يكن هناك لرسائل أهل الكوفة أيّ ذكر. وبالتالي فإنّ «دعوة أهل الكوفة» لم تكن العامل وراء الثورة والسبب الرئيس لها، بل هي بنفسها كانت معلولةً لثورة الإمام

واعتراضه على الوضع الموجود.

٢ـ من لوازم القول بكون «دعوة أهل الكوفة» هي الأصل هو أن ينفض الإمام الحسين عليه السلام يده من مخالفة يزيد بعد اطّلاعه على نقض أهل الكوفة للعهد والبَيْعة، وأن يسلِّم ويستسلم ويبايع، مع أنّنا نجد أنّ الإمام زاد إصراراً على ما كان مصمِّماً عليه بعد أن علم بعدم ثبات أهل الكوفة على مواجهة يزيد، وبحسب تعبير الشهيد مطهّري: «ما كانت خطبه الناريّة اللاهبة إلاّ بعد علمه بحقيقة الأوضاع في الكوفة»[(١٣١)].

٣ـ إذا اعتبرنا أنّ العامل الأساس والدافع في ثورة عاشوراء هو دعوة أهل الكوفة كان من اللازم ـ حَتْماً ـ على الإمام الحسين عليه السلام أن يحتاط أكثر حين تقييم دعوة أناس مجرَّبين ومعروفين بالغدر، ومن ثَمّ الاعتماد عليها. وعليه كان ينبغي له أن يعمل بنصيحة أمثال ابن عبّاس والفرزدق، الذين قالوا له: إنّي أتخوَّف عليك في هذا الوجه الهلاك...[(١٣٢)]؛ قلوبهم معك، وسيوفهم مع بني أميّة[(١٣٣)].

بَيْد أنّنا نرى أنّ جواب الإمام لهم كان كالتالي: «ليْسَ يَخْفَى عَلَيَّ الرَّأيُ»[(١٣٤)]؛ و«إِنْ حَالَ القَضَاءُ دُوْنَ الرَّجَاءِ فَلَنْ يَتَعَدَّى مَنْ كَانَ الحَقُّ نِيَّتَهُ، وَالتَّقْوَى سَرِيرَتَهُ»[(١٣٥)].

٤ـ تعدّ دعوة أهل الكوفة من الناحية الزمنيّة عاملاً مؤقَّتاً؛ لأنّ هذا العامل لا يغطّي نقطة شروع الثورة، ولا نقطة انتهائها. فأصل دعوة أهل الكوفة بدأت بعد إقامة الإمام في مكّة، كما أنّها خُتمت حتَّى قبل أن يصل الإمام إلى أرض العراق.

وعلى هذا الأساس لم يكن لعامل دعوة أهل الكوفة إلاّ التأثير الصوري على الثورة العاشورائيّة؛ أي كانت هي الباعث لخروج الإمام الحسين عليه السلام من الحجاز، والانطلاق نحو الكوفة، وبالتالي استشهاده في مكان محدَّد (كربلاء)، وعلى يد أفراد معيَّنين (الكوفيّين)، وفي زمن مخصوص (عاشوراء). ولذا لو لم يكن هذا العامل موجوداً ضمن سلسلة عوامل عاشوراء، ومنحصراً في حدود العامل الصوريّ، لكان من الممكن استشهاد الإمام الحسين عليه السلام بنحوٍ مختلفٍ، وفي مكانٍ آخر، وعلى يد أُناسٍ آخرين ـ غير أهل الكوفة ـ من أزلام حكومة يزيد، كعمّال بني أميّة الذين كانوا يخطِّطون لقتل الإمام أو اغتياله في حَرَم الله الآمن مكّة، لكنْ مع اطّلاع

الإمام وتحرُّكه السريع باءت خطّتهم بالفشل.

النتيجة ــــ

قُمْنا في هذه المقالة بدراسة ثلاثة عوامل رئيسة من العوامل «السيواجتماعيّة» لحصول ثورة عاشوراء. وقرَّرنا أنّ السبب الأهمّ الذي يتربَّع على رأس الأسباب الباعثة على الثورة الحسينيّة هو الانحرافات المتعدِّدة التي برزت في الأمّة الإسلاميّة في عهود حكومة بني أميّة المختلفة، سواءٌ الانحرافات الدينيّة أم السياسيّة أم الاجتماعيّة أم الاقتصاديّة أم الثقافيّة، وكان من أبرزها جعل الخلافة وراثةً بين أفراد بني أميّة، وتنصيب يزيد وليّاً للعهد، فضلاً عن انحرافاتهم الأخرى التي تؤكِّد هذا السبب. وانتخاب عنوان قابل للتعميم يعنون السبب الأوّلي يمكنه أن يُشكِّل قدراً مشتركاً للعديد من الأمور التي لها الصبغة التعليليّة في حصول ثورة عاشوراء.

أمّا السبب الثاني، الذي كان له أثر في حصول الثورة العاشورائيّة، فهو عبارة عن «المطالبة بالبَيْعة ليزيد بن معاوية». وفي الحقيقة إنّما نشأ الصدام الواقعي، ووقعت معركة عاشوراء؛ بسبب إصرار الحاكم الأمويّ على أخذ البَيْعة من جهة، ثمّ امتناع الإمام الشديد عن البيعة والتسليم في الجهة المقابلة.

وأمّا العامل الثالث، الذي حاز من بين علل وعوامل ثورة الإمام الحسين عليه السلام على مقام العلّة الصوريّة والشكليّة، أو كان مقدّمة للعلّة الصوريّة، فهو «دعوة أهل الكوفة للإمام». فهذا العامل لم يكن له أيُّ دورٍ في أصل ثورة الإمام الحسين عليه السلام، وأثرُه ينحصر في إضفاء الشكل الخارجيّ للثورة العاشورائيّة، وفي تحديد الإحداثيّات الزمانيّة والمكانيّة لأحداث عاشوراء، مضافاً إلى تحديد الأشخاص الذين ستقع عليهم مسؤوليّة تلك الحادثة العظيمة.

وقد اتَّضح خلال دراسة أسباب تلك الثورة أنّ اهتمام الإمام الحسين عليه السلام بإصلاح الانحرافات التي ظهرت بفعل الهيئة الحاكمة، وضرورة تغيير النظام السياسيّ والاجتماعيّ عند المسلمين، هو الذي كان وراء امتناع الإمام الشديد عن البيعة ليزيد بن معاوية.

ومن جهة أُخرى كان لانتشار خبر اعتراض الإمام على الوضع الموجود في الأقطار الإسلاميّة ـ ومن جملتها: مدينة الكوفة ـ الأثر الكبير في حصول دعوة أهل الكوفة له. وفي النتيجة سيصبح الترتيب المنطقيّ في طرح الأسباب الثلاثة معلوماً بشكلٍ جليّ.

وكذلك الأمر حين دراسة امتداد زمن تأثير هذه العلل؛ فقد صار واضحاً بأنّ السببين الأوّل والثاني كان لهما انطباقٌ كامل على الثورة العاشورائيّة، وأنّهما يغطّيانها منذ شرارة الانطلاق وحتّى آخر اللحظات الفاجعة؛ في حين أنّ السبب الثالث لا يتعدّى تأثيره إلاّ إلى زمان وصول خبر استشهاد مسلم بن عقيل ـ طبعاً في حدود التأثير الصوريّ، كما ذكرنا ـ، ولكنْ بعد ذلك لا يمكن أن نعدّه ضمن علل وأسباب الثورة العاشورائيّة.

الهوامش

(١) أي تلك التي لها الطابع السياسيّ والاجتماعيّ في آنٍ واحد. (المترجم).

(٢) من النماذج البارزة لهذا الصدام الفكريّ اختلاف الرؤية الموجود بين الكتابين التحليليّين «شهيد جاويد» (فارسي) و«شهيد آگاه» (فارسي) .

(٣) مرتضى مطهري، مجموعه آثار ١٧: ١٤٦، ١٤٩، ٢١٤.

(٤) بحار الأنوار ٤٤: ٣٢٩؛ الخوارزمي، مقتل الحسين ١: ١٨٨ ـ ١٨٩ (خطب خوارزم).

(٥) ابن شعبة الحرّاني، تحف العقول: ٢٤٣.

(٦) نهج البلاغة: ١٢٠، الخطبة ٨٧.

(٧) نهج البلاغة: ١٣٧، الخطبة ٩٣.

(٨) قال أبو سفيان في بيت عثمان: «تلقَّفوها تلقّف الكرة، أما والذي يحلف به أبو سفيان، لا جنّة ولا نار، وما زلتُ أرجوها لكم، ولتصيرنَّ إلى صبيانكم وراثةً». (مرتضى مطهّري، مجموعه آثار (فارسي) ١٧: ٤٣٨، ٤٨٤).

(٩) بحار الأنوار ٤٥: ٣٢٨.

كذلك كان العلامة الوحيد البهبهاني يرى أنّ شهادة الإمام الحسين عليه السلام هي أثر من آثار غصب خلافة الأئمّة عليهم السلام، وينسب مضمون المقولة المذكورة في الأعلى إلى الأئمّة، فيقول: كان الأئمّة عليهم السلام يقولون دائماً: «مَا قُتِلَ الحُسَيْنُ إلاّ يَوْمَ السَّقِيْفَةِ ». (محمد باقر البهبهاني، رسالة أصول الدين، مبحث الإمامة، «بدون أرقام صفحات»، من النسخة الخطّيّة لمكتبة آية الله الگلبايكاني، رقم ٦ / ٦٢.

وقد أشار كذلك الشاعر الشيعي مهيار الديلمي الذي عاش في القرن الرابع إلى هذه الحقيقة في أشعاره، حيث يقول:

فيوم السقيفة يا ابن النبيّ طرّق يومك في كربلا

(الأميني، الغدير ٤: ٢٤٩).

(١٠) بحار الأنوار ٤٤: ٣٣٤ ـ ٣٣٥؛ المفيد، الإرشاد: ٣٨١، مع اختلافٍ يسير.

(١١) ابن الأثير، الكامل في التاريخ ٤: ٤٧.

(١٢) أقول: إن عبارة كاتب المقال توحي وكأنّ تكليف الإمام عليه السلام من الله هو الخروج والقيام على معاوية. ولكنْ لما رأى الإمام أنّ الظروف غير مؤاتية لذلك فقد طلب المعذرة من الله عزَّ وجلَّ حتّى تصبح الظروف مؤاتية أكثر!! وفيه: إنّ الإمام عليه السلام لم يكن إلاّ تجلّياً تامّاً لإرادة الله عزَّ وجلَّ، والمظهر الأتمّ لمظاهره تعالى، ولذا لا يُتصوَّر أن يكون هناك أدنى تفاوت بين إرادة الساحة القدسيّة للربّ المتعال وبين تصرّف الإمام عليه السلام، والله العالم. (المترجم).

(١٣) عبد الله البحراني، العوالم ١٧: ٩٢، ح٦؛ محسن الأمين، أعيان الشيعة ١: ٥٨٣.

(١٤) راجع: الغدير ١٠: ١٧٩.

(١٥) راجع: شرح ابن أبي الحديد ١٦: ١٦١؛ الغدير ١١: ٧٤.

(١٦) راجع: الغدير ١٠: ٢١٦.

(١٧) راجع: المصدر نفسه.

(١٨) راجع: الغدير ١٠: ١٩٦.

(١٩) راجع: الغدير ١٠: ٢١٤.

(٢٠) راجع: الغدير ١١: ٢٨.

(٢١) راجع: الغدير ١٠: ٢٥٧.

(٢٢) راجع: الغدير ١١: ٢٨.

(٢٣) راجع: مروج الذهب ٢: ٣؛ وراجع أيضاً: الغدير ١١: ٢٨.

(٢٤) راجع: الغدير ١١: ١٦ ـ ١٨.

(٢٥) راجع: الغدير ١١: ٦١ ـ ٦٢.

(٢٦) راجع: الغدير ١١: ٨ ـ ١٢.

(٢٧) راجع: الغدير ١١: ٦٤ ـ ٦٧.

(٢٨) راجع: الغدير ١٠: ١٩٦.

(٢٩) مجموعة من المحقّقين، موسوعة كلمات الإمام الحسين عليه السلام: ٢٧٦.

(٣٠) تاريخ الطبري ٥: ٤٠٤.

(٣١) الكامل في التاريخ ٤: ٤٨.

(٣٢) تاريخ الطبري ٥: ٣٣٨؛ المفيد، الإرشاد: ٣٧٣.

(٣٣) أحمد بن أعثم الكوفي، الفتوح ٥: ١٩.

(٣٤) الخوارزمي، مقتل الحسين ١: ١٨٤؛ أحمد بن أعثم الكوفي، الفتوح ٥: ١٤.

(٣٥) ابن الأثير، النهاية ١: ١٧٤.

(٣٦) الصافي الگلبايكاني، پرتوى أز عظمت حسين عليه السلام (فارسي): ٣٣٦.

(٣٧) سنبحث لاحقاً آثار بيعة الإمام الحسين عليه السلام ليزيد بن معاوية بنحوٍ من التفصيل.

أقول: إنّ هذا الإشكال لو سلّمنا بصحّته فسيرد على الإمام زين العابدين عليه السلام أيضاً، بل وعلى كلّ الأئمّة من بعده، إلى الزمن الذي توقّف فيه سبّ أمير المؤمنين عليه السلام، وذلك إذا غضضنا الطرف عن باقي التبعات التي ستبقى على ما هي عليه.

وللتخلّص من هذا الإشكال نقول: لّما كان ظرف الإمام الحسين عليه السلام السياسيّ يختلف عن ظرف باقي الأئمّة عليهم السلام من ناحية الموقعيّة الشخصيّة (كونه حفيد رسول الله صلى الله عليه وآله، وكونه المعيّن في صلح الإمام الحسن عليه السلام ليكون الخليفة من بعد معاوية)، ويختلف أيضاً من ناحية الخصوصيّات الزمانيّة والسياسيّة الأخرى، التي سيتعرّض الكاتب المحترم لها، لذا يمكن القول: إنّ تكليف الإمام عليه السلام كان يختلف عن

تكليف سائر الأئمّة من بعده. ولعلّ هذا الأمر ممّا يمكن أن يساعد على فهم مراد كاتب المقال؛ لأنّه هنا في صدد بيان الوضع الديني الصعب الذي كان يواجهه الإمام، والذي يشكّل جزء علّة لخروجه، لا أنّه في صدد بيان العلّة الانحصاريّة لخروج الإمام، والله العالم. (المترجم).

(٣٨) محسن الأمين، أعيان الشيعة ١: ٥٨٤.

(٣٩) كان العلاّمة المجلسيّ يعتقد بهذا الأمر أيضاً. فهو يرى أنّ الهدف النهائيّ للزمرة الحاكمة في طلبها البيعة من الإمام الحسين عليه السلام كان إقصاء الوجود الخارجيّ للرقيب المقتدر على يزيد عن المسرح السياسيّ، ونجده يقول في هذا الصدد: «بل الظاهر أنّه صلوات الله عليه لو كان يسالمهم ويبايعهم لا يتركونه؛ لشدّة عداوتهم، وكثرة وقاحتهم، بل كانوا يغتالونه بكلّ حيلة، ويدفعونه بكلّ وسيلة، وإنّما كانوا يعرضون البَيْعة عليه ـ أوّلاً ـ؛ لعلمهم بأنّه لا يوافقهم في ذلك...». (بحار الأنوار ٤٥: ٩٩).

(٤٠) المصدر نفسه.

(٤١) موسوعة كلمات الإمام الحسين عليه السلام: ٤٧٣.

(٤٢) بحار الأنوار ٤٥: ١٠٠؛ ابن الأثير، الكامل في التاريخ ٤: ٦؛ تاريخ الطبري ٥: ٣٢٢.

(٤٣) وقف مروان بن الحكم بعد استشهاد الإمام الحسين عليه السلام أمام قبر النبيّ صلى الله عليه وآله وقال: «يا محمّد، يومٌ بيوم بدر». (الخوارزمي، مقتل الحسين ٢: ٥٩).

أقول: لم أجد هذا التخريج في المصدر المشار إليه من كتاب مقتل الخوارزمي، بل ولا في كلّ كتابه، ولكنْ وجدته في بحار الأنوار ٣٤: ٢٨٧، نقلاً عن شرح نهج البلاغة، لابن أبي الحديد. (المترجم).

(٤٤) سيماي إمام حسين عليه السلام (فارسي): ١٤٣ ـ ١٤٤.

(٤٥) أبو الفرج الأصفهاني، مقاتل الطالبيين: ٤٥.

(٤٦) هذا ما ورد في صلح الإمام الحسن عليه السلام. (راجع: الفتوح ٤: ٢٩٣).

أقول: نعم، لقد رُوِيَتْ هذه الفقرات من الصلح في عدّة كتب، كان من بينها بحار الأنوار. إلاّ أنّنا نلفت نظر القارئ الكريم إلى أنّ العالم الفذّ الشيخ راضي آل ياسين طيَّب الله ثراه، الذي ألّف كتاباً جليلاً بحث فيه صلح الإمام الحسن عليه السلام؛ لبيان حقيقة هذا الصلح، سمّاه «صلح الحسن»، قد ذكر في الصفحة ٢٥٨ من كتابه المذكور ما هذا نصّه: «...وتتبعنا المصادر التي يُسِّر لنا الوقوف عليها فلم نر في ما عرضته من شروط الحسن عليه السلام إلاّ النُتَف الشوارد، التي يعترف رواتها أنّها جزءٌ من كُلّ، وسَجَّل مصدرٌ واحدٌ صورةً ذات بَدْءٍ وختامٍ...» إلى أنْ قال: «لكنّها جاءت في كثير من موادّها منقوضة بروايات أخرى، تفضلها سنداً، وتزيدها عدداً»، بعد ذلك تعرَّض رحمه الله للبنود، التي أحصاها، ورتّبها، فذكر بنداً هو شاهدنا، حيث يقول: «المادّة الثانية: أن يكون الأمر للحسن من بعده، فإنْ حدث به حدث فلأخيه الحسين، وليس لمعاوية أن يعهد به لأحد». ونحن نقول: إنّ هذا البند الذي نقله الشيخ راضي آل ياسين أقرب إلى التصوُّر من البند المنقول في مقالة الكاتب؛ حيث لا يُتصوَّر من الإمام الحسن عليه السلام أن يجعل الأمر شورى بعد معاوية، وخصوصاً أنّ الناس كانت قد بايعت الحسن عليه السلام قبل أن

يصالح معاوية! وإنْ كان الأمر كذلك فإنّ البند الذي نقله الشيخ آل ياسين أجدر في أن يكون سبباً لعدم قبول الإمام الحسين المبايعة ليزيد؛ لما في ذلك من تناقض مع بنود العهد التي تعيد الخلافة إليه‏عليه السلام بعد معاوية على نحو قانونيّ وشرعيّ، فكيف لا يتمسَّك بمستندٍ كهذا، والله العالم. (المترجم).

(٤٧) مقتل الخوارزمي ١: ١٨٢.

أقول: تأييداً لما بيَّناه في الهامش السابق فإنّ هذه الرواية التي نقلها الكاتب المحترم هنا جاءت في كتاب الفتوح ٥: ١٢ على النحو التالي: «فقال له ابن الزبير: فاعلم يا بن عليّ أنّ ذلك كذلك، فما ترى أن تصنع إنْ دُعيت إلى بيعة يزيد، أبا عبد الله؟ قال: أصنع أنّي لا أبايع له أبداً، لأنّ الأمر إنّما كان لي من بعد أخي الحسن، فصنع معاوية ما صنع، وحلف لأخي الحسن أنّه لا يجعل الخلافة لأحدٍ من بعده من ولده، وأن يردها إليّ إنْ كنتُ حيّاً، فإنْ كان معاوية قد خرج من دنياه ولم يفي لي ولا لأخي الحسن بما كان ضَمِن فقد والله أتانا ما لا قِوام لنا به. انظر أبا بكر، أنّى أبايع ليزيد، ويزيد رجل فاسق، معلن الفسق، يشرب الخمر، ويلعب بالكلاب والفهود، ويبغض بقيّة آل الرسول؟! لا والله، لا يكون ذلك أبداً». وبذلك يصبح جليّاً للمدقِّق صحّة ما رجَّحناه من كلام الشيخ آل ياسين. مضافاً إلى ذلك نلفت عناية القارئ إلى أنّ الرواية لم تذكر أنّ الكلام كان قد جرى مع الوليد بن عتبة ومروان بن الحكم، كما ذكر كاتب المقال في الأعلى، بل كانت جواباً على عبد الله بن الزبير. بل الجدير بالذكر أنّه مع الرجوع إلى مقتل الخوارزمي، الذي أرجع إليه الكاتب، وجدناه يرويها كما أوردناها جواباً عن ابن الزبير. ولعلَّ نسبتها إلى الوليد ومروان كان من سَهْو قلم الكاتب، والله أعلم.(المترجم).

(٤٨) من الملاحَظ أنّ يزيد من قبيلة قريش، التي كانت تسكن مكّة المكرَّمة، وكانت مكّة بالنسبة إلى سائر المناطق في الجزيرة العربية بمثابة المنطقة الأكثر تحضُّراً؛ باعتبارها النقطة التي تجمع مختلف أطياف المجتمع العربيّ؛ لكونها محطّة تجارية هامّة بين اليمن والشام، وقد وصفها القرآن الكريم بـ «أمّ القرى»، بالإضافة إلى ما تمثّله من مكان يحجّ إليه الناس من كافة الأطراف. لذا لا يمكن عدّ يزيد من أهل البادية، وإنْ كانت أخلاقه أسوأ ممّا عليه أولئك. (المترجم).

(٤٩) مضافاً إلى أنّ يزيد كان بدويّاً في تربيّته كانت تربيته مسيحيّة أيضاً؛ ذلك أنّ أمّه كانت من قبيلة بني كلب، وكانوا من النصارى قبل الإسلام. ومن البديهي أنّ نزعات أمّه لها تأثيرها البالغ عليه. كما أنّ بعض وزرائه كانوا مسيحيّين؛ وذلك لمجاورة الشام للروم. (انظر: پرتو أز عظمت حسين‏عليه السلام (فارسي): ٢٦٤ ـ ٢٦٥).

(٥٠) الصافي الگلبايكاني، پرتو أز عظمت حسين‏عليه السلام (فارسي): ١٨٤.

(٥١) الكامل في التاريخ ٤: ١٢٧.

(٥٢) عبد الحسين أحمد الأميني، الغدير ١٠: ٢٤٨، ٢٥٦.

(٥٣) ابن الجوزي، تذكرة الخواصّ: ٢٦٠ ـ ٢٦١.
(٥٤) مرتضى مطهّري، مجموعه آثار (فارسي) ١٧: ٤٠٤.
(٥٥) محسن الأمين، أعيان الشيعة ١: ٥٨٤.
(٥٦) ورد في أصل المقالة الفارسيّة أنّه كنّاه بأبي قبيس، وهو اشتباهٌ واضح، ولعلّه من سهو القلم؛ فأبو قبيس اسم جبل. ولكنْ بعد رجوعنا إلى المصدر الذي اعتمده الكاتب، وهو مجموعة آثار الشهيد مرتضى مطهّري، وجدنا أنّ المذكور هو أنّه كنّاه بـ «أبي قيس». (المترجم).
(٥٧) راجع مرتضى مطهّري، مجموعه آثار (فارسي) ١٧: ٥٠٦.
(٥٨) الأميني، الغدير ١٠: ٢٥٥ ـ ٢٥٦.
(٥٩) مقتل الخوارزمي ١: ١٨٤.
(٦٠) الكامل في التاريخ ٤: ٤٨.
(٦١) مرتضى مطهّري، مجموعه آثار (فارسي) ١٧: ٤٥٤.
(٦٢) تاريخ الطبري ٥: ٤٠٤؛ بحار الأنوار ٤٤: ٣٨١؛ نور الدين الحسيني المرعشي التستري، إحقاق الحقّ ١١: ٦٠٥.
(٦٣) تاريخ الطبري ٥: ٤٠٣.
(٦٤) أقول: لو أنّ حقيقة الأمر كما ذكر كاتب المقال للزم الإشكال الذي تفضَّل به على كلٍّ من: الإمام عليّ‏عليه السلام (على القول بمبايعته أبا بكر وعمر وعثمان إكراهاً)، وللزم الإشكال بنحوٍ أكبر على الإمام الحسن‏عليه السلام؛ لأنّه بايع معاوية، وللزم الإشكال عينه على الإمام السجّاد الذي بايع يزيد (مكرَهاً) بعد استشهاد والده، وللزم أيضاً على كلّ الأئمّة عليهم السلام بعد الإمام السجّاد، الذين لم نرَ أحداً منهم امتنع عن بيعة حاكم الجَوْر في زمانه، مع كلّ الرذائل التي سجَّلها التاريخ على هؤلاء الحكّام. وقد روت السير والتواريخ بيعة الإمام السجّاد عليه السلام ليزيد على نحو التواتر، ونحن نكتفي بما نقله ابن أبي الحديد المعتزلي في شرحه على نهج البلاغة ٣: ٢٤٩، حيث يقول: «وأخذ البيعة (مسلم بن عقبة قائد جيش يزيد الذي غزا المدينة) ليزيد بن معاوية على كلّ مَنْ استبقاه من الصحابة و التابعين على أنّه عبدٌ قِنٌّ لأمير المؤمنين يزيد بن معاوية، هكذا كانت صورة المبايعة يوم الحَرَة، إلاّ عليّ بن الحسين بن علي عليه السلام، فإنَّه أعظمه، وأجلسه معه على سريره، وأخذ بيعته على أنّه أخو أمير المؤمنين يزيد بن معاوية وابن عمه؛ دفعاً له عمّا بايع عليه غيره، وكان ذلك بوصاة من يزيد بن معاوية له». ونحن هنا نقرِّر دَفْعاً للإشكال: إنّ أفعالهم عليهم السلام كان عن بصيرةٍ ودراية، فكانوا ينظرون إلى أمر الله في كلّ واقعة، ويتصرّفون على حسبه، لا بحسب المصالح الظاهريّة للناس، وبحسب الرغبات النفسانيّة. ومن الشواهد على ما نقول قول الإمام الحسين عليه السلام لابن الحنفيّة: «شاء الله أن يراني قتيلاً»، مع أنّ ذلك (القتل) من أسباب التقيّة. ولكنْ لمّا كانت مشيئة الله حاكمة لذا لم يعمل بالتقيّة، والله العالم. أمّا تحليل حقيقة المصالح الواقعية التي كانت في تركه للتقيّة وخروجه فممّا لا يسعه المقام. (المترجم).

(٦٥) قال أبو سفيان في بيت عثمان: «يا بني أميّة، تلقّفوها تلقّف الكرة، أما والذي يحلف به أبو سفيان، لا جنّة ولا نار، وما زلتُ أرجوها لكم، ولتصيرنَّ إلى صبيانكم وراثة». (مرتضى مطهري، مجموعه آثار (فارسي) ١٧: ٤٣٨، ٤٨٤).

(٦٦) المفيد، الإرشاد: ٤٥٠؛ تاريخ الطبري ٥: ٤٢٥، ٤٢٧.

(٦٧) ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة ١: ٣٠٢؛ الطبرسي، الاحتجاج ٢: ٣٠٠.

(٦٨) الإربلي، كشف الغمّة ٢: ٣٢؛ إبراهيم الميانجي، العيون العَبْرى: ٧٢.

(٦٩) بحار الأنوار ٤٤: ١٩٢، ح٤.

(٧٠) پرتو أز عظمت إمام حسين عليه السلام (فارسي): ٣٣٨.

أقول: إنّ ما تفضَّل به الكتاب من وجوب حفظ النفس المحترمة عن الذلّة والمهانة صحيحٌ، لكنْ لا ينبغي أن ننسى أنّ هناك قواعد أخرى ينبغي مراعاتها، ومنها: وجوب حفظ النفس بالتقيّة عند خوف القتل أو الضرر. وعند تعارض القواعد لا بُدَّ من حلّ هذا التعارض؛ إمّا بالجمع العرفيّ؛ أو بجعل إحدى القواعد حاكمة على القاعدة الأخرى. ومن هنا نقول: نحن نخالف الكاتب في اعتباره أنّ الإمام كان ينبغي أن يمتنع عن البيعة ليزيد؛ لحفظ نفسه عن المهانة، حتّى لو كلّفه ذلك نفسه. فنردّ عليه بالنقض، ونقول: إنّ الإمام السجّاد عليه السلام قام بمبايعة يزيد، مع أنّ الظرف كان في فترته أكثر مهانة وذلّة، بحسب الظاهر. ونردّ عليه بالحلّ، فنقول: إنّ الأئمّة عليهم السلام ـ والإمام الحسين عليه السلام منهم ـ لا يرَوْن باعثاً في إقدامهم على أيّ أمرٍ أو امتناعهم عنه إلاّ أمر الله وتكليفه، ولذا هم من الناحية الثبوتيّة على أتمّ استعداد للإقدام على تنفيذ التكليف الإلهيّ مهما كان الثمن، وحتّى لو كلَّفهم بذل المهج، أو إراقة ماء الوجه والكرامة. فمَنْ يضحّي بالنفس والأولاد والأصحاب، ويعرِّض نساءه للسبي، مستعدٌّ لطاعة الله حتّى لو كان في ذلك ذلّة ومهانة، ما دام في تلك الذلة والمهانة رضاه، أوَلَيْس نفس الإمام عليه السلام هو القائل يوم عاشوراء:

الْمَوْتُ خَيْرٌ مِنْ رُكُوبِ الْعَار وَالْعَارُ خَيْرٌ مِنْ دُخُولِ النَّار

(راجع: بحار الأنوار ٤٤: ١٩١).

ألا ترى أنّ الإمام رتَّب الأولويّات وجعل العار أَوْلى من عصيان الله، وهو المؤدِّي إلى دخول النار. فهذا شاهدٌ على ما نقول، والله العالم. (المترجم).

(٧١) مقتل الخوارزمي ١: ١٨٤.

(٧٢) ابن الجوزي، تذكرة الخواصّ: ٢٣٥؛ أبو الفرج الأصفهاني، مقاتل الطالبيين: ٨٠. كذلك ورد في خطبة للسيّدة زينب عليها السلام تخاطب فيها يزيد بن معاوية: «يا يزيد، فكِدْ كيدك، واسْعَ سعيك، وناصِبْ جُهدك، فوالله، لا تمحو ذكرنا، ولا تميتُ وحينا»، ويستفاد من ذلك أنّ المراد الأصليّ والهدف الرئيس عند يزيد كان إطفاء شعلة الدين الإسلاميّ، ومحو أصحاب الرسالة من أهل البيت عليهم السلام عن وجه الأرض. (راجع: عباس القمّي، منتهى الآمال: ٥٢٧).

(٧٣) المرتضى علم الهدى، تنـزيه الأنبياء: ٢٧٠.
(٧٤) الطوسي، تلخيص الشافي ٤: ١٨١ ـ ١٨٨.
(٧٥) مقدّمة ابن خلدون: ٢١٦ (نقلاً عن: شهيد جاويد [فارسي]: ١٧٩ ـ ١٨٢).
(٧٦) القاضي ابن العربي، العواصم والقواصم: ٢٣٢.
(٧٧) إنّ نظريّة هذا الكتاب قائمة على أساس أنّ قيام الإمام الحسين عليه السلام لم يكن إلاّ استجابة لدعوة أهل الكوفة.
(٧٨) مرتضى مطهّري، مجموعه آثار (فارسي) ١٧: ٥٣٥.
(٧٩) البلاذري، أنساب الأشراف ٣: ٣٦٤ ـ ٣٦٦.
(٨٠) محسن الأمين، أعيان الشيعة ١: ٥٨٣؛ أنساب الأشراف ٣: ٣٦٦ ـ ٣٦٧.
(٨١) ابن الأثير، الكامل في التاريخ ٤: ٢٠؛ تاريخ الطبري ٥: ٣٥٢. إنّ الرسالة التي كتبها رموز وزعماء الكوفة إلى الإمام كانت محكمة الصياغة، وتحمل المبادئ الأصيلة. فأصل رسالتهم الاقتراح على الإمام بقبول تسلّم زمام المسلمين، وجعله الكوفة مركزاً للحكم، فتصبح مقرّ الحكومة الإسلاميّة. فكتبوا له في الرسالة ما هذا نصّه: «أمّا بعد، فالحمد لله الذي قصم عدوّك الجبّار العنيد، الذي انتزى على هذه الأمّة، فابتزّها أمرها، وغصب فيئها، وتأمّر عليها بغير رضا منها، ثمّ قتل خيارها، واستبقى شرارها، وجعل مال الله دولةً بين جبابرتها وأغنيائها. فبُعْداً له كما بَعُدت ثمود؛ إنّه ليس علينا إمامٌ، فأقبِلْ؛ لعلّ الله أن يجمعنا بك على الحقّ».
(٨٢) رسول جعفريان، تاريخ خلفاء (فارسي): ٤٥٣ ـ ٤٥٤.
(٨٣) أجاب الإمام على رسالة أهل الكوفة بما يلي: «من الحسين بن عليّ إلى الملأ من المؤمنين والمسلمين، أمّا بعد...، قد بعثت إليكم أخي وابن عمّي وثقتي من أهل بيتي ـ مسلم بن عقيل ـ، وأمرته أن يكتب إليَّ بحالكم وأمركم ورأيكم...، فعلمري ما الإمام إلاّ العامل بالكتاب، والآخذ بالقسط، والدائن بالحقّ، والحابس نفسه على ذات الله». (الكامل في التاريخ ٤: ٢٠؛ مقتل الخوارزمي ١: ١٩٥؛ بحار الأنوار ٤٤: ٣٣٤؛ البحراني، العوالم ١٧: ١٨٣ ـ ١٨٤). كما أنّ الإمام خاطب مسلماً قائلاً: «...وادْعُ الناس إلى طاعتي، وخذّلهم عن آل أبي سفيان...». (مقتل الخوارزمي ١: ١٩٦).
(٨٤) وقد أجابه الإمام: «يا ابن عمّ، أنت الناصح الشفيق، ولكنّي قد أزمعتُ المسير ونويتُه». (الحسن والحسين سبطا رسول الله صلى الله عليه وآله: ٨٨).
(٨٥) المصدر السابق: ٩٠؛ المفيد، الإرشاد ٢: ٦٧؛ بحار الأنوار ٤٤: ٣٦٥.
(٨٦) الحسن والحسين سبطا رسول الله صلى الله عليه وآله: ٩٣.
(٨٧) ابن طاووس، اللهوف: ٤٨ ـ ٤٩.
(٨٨) بحار الأنوار ٤٥: ٨٥، ح١٦؛ الكامل في التاريخ ٤: ٣٨.
(٨٩) المفيد، الإرشاد ٢: ٦٨ ـ ٦٩.

(٩٠) أجاب الإمام الحسين عليه السلام «عمرو بن لوذان»، وهو الذي كان قد لقيه في الطريق بين مكّة والكوفة، وأصرّ على الإمام أن لا يكمل سفره نحو الكوفة، فقال له: «يا عبد الله، ليس يخفى عليَّ الرأي». (بحار الأنوار ٤٤: ٣٧٥؛ المفيد، الإرشاد: ٤٢٤؛ تاريخ الطبري ٥: ٣٣٩).

(٩١) الكامل في التاريخ ٤: ٣٨. ويُنقل أنّ الإمام الحسين عليه السلام قال لابن الزبير، الذي كان متخوِّفاً من مسير الإمام نحو الكوفة: «لأنْ أُقْتَلَ خارجاً من مكّة بشبرٍ أحبُّ إليَّ من أنْ أقتل فيها، ولأنْ أُقْتَلَ خارجاً منها بشبرَيْن أحبّ إليّ من أن أُقتلَ خارجاً منها بشبرٍ». (البلاذري، أنساب الأشراف ٣: ٣٧٥).

(٩٢) إنّ الإمام بيَّن للفرزدق سبب خروجه من مكّة قبل إتمامه للمناسك، فقال له: «لو لم أعجّل لأُخذت». (المفيد، الإرشاد ٢: ٤١٥). قال الشيخ المفيد في بيانه لسبب خروج الإمام من مكّة: «ولم يتمكَّنْ عن تمام الحجّ؛ مخافة أن يُقبض عليه، فيُنفذ به إلى يزيد بن معاوية». (المصدر السابق ٢: ٦٧).

(٩٣) مرتضى مطهّري، مجموعه آثار (فارسي) ١٧: ٥٤٦ ـ ٥٤٧.

(٩٤) قال الإمام عليه السلام في حديثه لعبد الله بن الزبير: «واللهِ، لقد حدّثتُ نفسي بإتيان الكوفة، ولقد كتب إليّ شيعتي بها وأشراف أهلها، وأستخير الله». (الكامل في التاريخ ٤: ٣٨).

(٩٥) «ولعلّ ابن عبّاس لم يقف على ما كُوتب به عليه السلام من الكوفيّة...». (تلخيص الشافي ٤: ١٨٧).

(٩٦) ردَّ الإمام الحسين عليه السلام على رسالة الأمان التي أرسلها «عمرو بن سعيد» (والي مكّة) عبر أخيه «يحيى بن سعيد» و«عبد الله بن جعفر»، فقال: «رَأَيْتُ رُؤْيَا فِيْهَا رسُوْلُ اللّهِ صلى الله عليه وآله، وَأُمِرْتُ فِيْهَا بِأَمْرٍ أَنَا مَاضٍ لَهُ، فَقَالا لَهُ: فَمَا تِلْكَ الْرُّؤْيَا؟ قَالَ: مَا حَدَّثْتُ أَحَداً بِهَا، وَمَا أَنَا مُحَدِّثٌ بِهَا حَتَّى أَلْقَى رَبِّي». (الحسن والحسين سبطا رسول الله صلى الله عليه وآله: ٩٠).

(٩٧) ابن طاووس، اللهوف: ٩٤.

(٩٨) المفيد، الإرشاد: ٣٨١؛ الكامل في التاريخ ٤: ٢١.

(٩٩) إنّ مسلم بن عقيل طلب من الإمام أن يُسرع بالقدوم إليهم، حيث كتب له ما يلي: «إِنَّ الْرَّائِدَ لا يَكْذِبُ أَهْلَهُ، إِنَّ جَمِيعَ أَهْلِ الْكُوْفَةِ مَعَكَ، فَأَقْبِلْ حِيْنَ تَقْرَأُ كِتَابِي، وَالسَّلامُ». (الكامل في التاريخ ٤: ٣٣).

(١٠٠) عندما وقع هجوم عامل معاوية «سفيان بن عوف» على مدينة الأنبار عمل الإمام عليّ عليه السلام على حثّ أهل الكوفة على القيام؛ للدفاع عن تلك المدينة، وأشار إلى ضعفهم، وقال لهم: «يَا أَشْبَاهَ الرِّجَال وَلا رجَالَ، حُلُوْمُ الأَطْفَال وَعُقُوْلُ رَبَّاتِ الْحِجَال...، لَقَدْ مَلأْتُمْ قَلْبِيْ قَيْحَاً...». (نهج البلاغة «فيض الإسلام»: ٩٥ ـ ٩٦، الخطبة ٢٧).

(١٠١) قال الإمام الحسن عليه السلام بعد صلحه مع معاوية، مخاطباً أهل الكوفة، ومتكلِّماً عنهم: «إِنَّهُمْ لا وَفَاءَ لَهُمْ، وَلا ذِمَّةَ، فِيْ قَوْلٍ وَلا فِعْلٍ...». (الطبرسي، الاحتجاج ٢: ٧٢). كذلك عند خروجه عليه السلام من

الكوفة بعد الصلح، حين أراد العودة إلى المدينة، قال لأهل الكوفة عندما خرجوا يشيّعونه ويودّعونه، بعد أن بكى على مظلوميّته: «...رَأَيْتُ أَهْلَ الْكُوْفَةِ قَوْماً لا يَثِقُ بِهِمْ أَحَدٌ أَبَداً إلاّ غُلِبَ، لَيْسَ مِنْهُمْ أَحَدٌ يُوَافِقُ الآخَرَ فِيْ رَأْيٍ وَلا هَوَىً، مُخْتَلِفِيْنَ لا نِيَّةَ لَهُمْ فِيْ خَيْرٍ وَلا شَرٍّ». (الحسن والحسين سبطا رسول اللهصلى الله عليه وآله : ٣٢).

(١٠٢) شكا الإمام الحسين أهل العراق إلى الله، بعد أن قتل أغلب أصحابه، وقال: «اللَّهُمَّ إِنَّ أَهْلَ الْعِرَاقِ غَرُّوْنِي وَخَدَعُوْنِي، وَصَنَعُوا بِأَخِيْ مَا صَنَعُوا، اللَّهُمَّ شَتِّتْ عَلَيْهِم أَمْرَهُمْ وأَحْصِهِمْ عَدَداً».

كما أنّهعليه السلام خاطب جيش الكوفة يوم عاشوراء، وقال لهم: «يَا أَهْلَ الْكُوْفَةِ، قُبْحَاً لَكُم وَتَرَحاً، وَبُؤْسَاً لَكُم وَتَعِساً، اسْتَصْرَخْتُمُونَا وَالِهِيْنَ فَأَتَيْنَاكُمْ مُوْجِفِيْنَ، فَشَحَذْتُم عَلَيْنَا سَيْفَاً كَانَ فِيْ أَيْمَانِنَا...». (الإربلي، كشف الغمّة ٢: ١٩).

وقال في روايةٍ أخرى: «فَإِنَّهُمْ غَرُّونَا وَكَذَّبُوْنَا ». (مقتل الخوارزمي ٢: ٨).

أمّا الإمام السجّادعليه السلام فقال في خطبةٍ له في الكوفة: «إِنَّكُمْ كَتَبْتُمْ إِلَىَ أَبِي وَخَدَعْتُمُوهُ». (العيون العَبْرى: ٢٢٣). وعندما رأى أهلُ الكوفة أسرى كربلاء من أهل البيتعليهم السلام صاروا يذرفون الدموع، فأجابتهم السيّدة زينبعليها السلام: «يَا أَهْلَ الْخَتْلِ وَالْغَدْرِ أَتَبْكُونَ؟ ...إِنَّمَا مَثَلُكُمْ كَمَثَلِ الَّتِيْ نَقَضَتْ غَزْلَهَا مِنْ بعد قُوَّةٍ أَنْكَاثاً، تَتَّخِذُوْنَ أَيْمَانَكُمْ دَخَلاً بَيْنَكُمْ...». (بحار الأنوار ٤٥: ١٠٩). وممّا يُغني في بيان ضعف رأي أهل الكوفة أنّهم خجلوا من فعلتهم في كربلاء، وبكوا عليها بعد يومٍ وليلة على حادثة عاشوراء، لا أكثر. عِلْماً أنّ هناك العديد من الشواهد الأخرى لنقضهم العهود والمواثيق، إلاّ أنّنا سنُعرض عن ذكرها.

(١٠٣) الإربلي، كشف الغمّة ٢: ٣٢؛ محمد صادق نجمي، سخنان حسين بن عليّعليه السلام أز مدينه كربلا (فارسي): ١٥٥.

(١٠٤) ابن الأثير، الكامل في التاريخ ٤: ٤٩.

(١٠٥) جلاء العيون ٢: ١٦٣. وجاء في مطلع الخطبة: «أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّكُمْ بَلَوْتُمْ آلَ أَبِي سُفْيَانَ، فَوَجَدْتُمُوهُمْ كَمَا تُحِبُّونَ، وَهَذَا أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ يَزِيدُ قَدْ عَرَفْتُمُوهُ، حَسَنَ السِّيرَةِ، مَحْمُودَ الطَّرِيقَةِ، مُحْسِناً إِلَى الرَّعِيَّةِ...، قَدْ زَادَكُمْ فِي أَرْزَاقِكُمْ مِائَةً مِائَةً، وَأَمَرَنِي أَنْ أُوَفِّرَهَا عَلَيْكُم». (بحار الأنوار ٤٤: ٣٨٤، ٣٨٥).

(١٠٦) راجع المصادر التالية:

ـ ابن الأثير، الكامل في التاريخ ٤: ٧٩. ينقل أنّ سنان بن أنس النخعي الذي فصل رأس الإمام الحسينعليه السلام الشريف عن بدنه، ذهب إلى عمر بن سعد، وقال له:

أوقِــرْ ركــابي فضّــةً وذهبــاً ... إنّــي قتلــتُ الســيّد المحجَّبــا

ـ تاريخ ابن جرير الطبري ٥: ٤٥٤ ـ ٤٥٥.

ـ المجلسي، بحار الأنوار ٤٥: ٥٩ ـ ٦٠.

ـ مجموعة من الباحثين، موسوعة كلمات الإمام الحسين عليه السلام: ٥١٢. ينقل في الحوار الذي دار بين شمر بن ذي الجوشن وبين الإمام الحسين عليه السلام، وذلك في آخر لحظات عمره الشريف، أنّ شمراً قال للإمام عليه السلام: «دانقٌ من الجائزة أحبُّ إليّ منك ومن جدّك».

(١٠٧) يمكن لنا أن نستنتج مقدار تأثير هذا العامل في روحيّة أهل الكوفة من الحوار الذي جرى بين الإمام الحسين عليه السلام وبين عمر بن سعد في كربلاء. فعندما اجتمع الإمام الحسين عليه السلام مع عمر بن سعد للتفاوض قال له الإمام: «وَيْلَكَ يَا ابْنَ سَعْدٍ أَمَا تَتَّقِي اللَّهَ الَّذِي إِلَيْهِ مَعَادُكَ؟ أَتُقَاتِلُنِي وَأَنَا ابْنُ مَنْ عَلِمْتَ؟! ذَرْ هَؤُلاءِ الْقَوْمَ وَكُنْ مَعِي فَإِنَّهُ أَقْرَبُ لَكَ إِلَى اللهِ تَعَالَى. فَقَالَ عُمَرُ بْنُ سَعْدٍ: أَخَافُ أَنْ يُهْدَمَ دَاري. فَقَالَ الْحُسَيْنُ عليه السلام: أَنَا أَبْنِيهَا لَكَ. فَقَالَ: أَخَافُ أَنْ تُؤْخَذَ ضَيْعَتِي. فَقَالَ: الْحُسَيْنُ عليه السلام: أَنَا أُخْلِفُ عَلَيْكَ خَيْراً مِنْهَا مِنْ مَالِي بِالْحِجَازِ. فَقَالَ: لِي عِيَالٌ وَأَخَافُ عَلَيْهِمْ، ثُمَّ سَكَتَ، وَلَمْ يُجِبْهُ إِلَى شَيْءٍ»، إلاّ أنّ الإمام كان مطّلعاً على رغبته ومراده ودخيلته في حبّ الرئاسة، ولذا قال له: «مَا لَكَ؟! ذَبَحَكَ اللَّهُ عَلَى فِرَاشِكَ عَاجِلاً، وَلا غَفَرَ لَكَ يَوْمَ حَشْرِكَ، فَوَاللهِ، إِنِّي لأَرْجُو أَنْ لا تَأْكُلَ مِنْ بُرِّ الْعِرَاقِ إِلاّ يَسِيراً». (مقتل الخورازمي ١: ٢٤٥؛ محسن الأمين، أعيان الشيعة ١: ٥٩٩؛ بحار الأنوار ٤٤: ٣٨٨؛ وكذلك راجع: أحمد خاتمي، عِبْرَتْ هاي عاشورا (فارسي): ١٥٧ ـ ١٥٩، ١٩٤ ـ ١٩٥؛ السيد القائد الخامنئي، خُطب صلاة الجمعة في محرَّم بين عامَيْ ١٣٧١ و١٣٧٧هـ.ش).

(١٠٨) مرتضى مطهّري، مجموعه آثار (فارسي) ١٧: ٥١١. وورد أيضاً أنّه قال بعد ذلك: «فأيّما رجل وجدناه بعد يومنا هذا متخلّفاً عن العسكر برئت منه الذمّة». (أنساب الأشراف ٣: ٣٨٧؛ أحمد الدينوري، الأخبار الطوال «المترجم إلى الفارسيّة»: ٢٨٧ ـ ٢٨٨).

(١٠٩) أنساب الأشراف ٣: ٣٨٧.

(١١٠) المصدر نفسه.

ومن النماذج الجديرة بالتأمُّل والملاحظة، والتي تدلّ على تهديد ابن زياد؛ لتعبئة أهل الكوفة وإشخاصهم لحرب الإمام الحسين عليه السلام، ما يلي:

١ـ إنّ شبث بن ربعي، الذي كان أحد قادة جيش ابن زياد، كان ممَّنْ أرسل سابقاً رسالة إلى الإمام الحسين عليه السلام، لكنَّه بعد أن تغيَّرت أوضاع الكوفة، وصار ابن زياد هو المسك بزمامها، نقل عنه ما يلي: «فتمارض شبث، وأراد أن يعفيه ابن زياد...» من الخروج لحرب الإمام الحسين بن عليّ عليه السلام. لكنْ في النهاية أحضره ابن زياد، وهدَّده، وأرسل معه ألفاً من العسكر، ووجّهه نحو كربلاء. (عوالم البحراني ١٧: ٢٣٧).

٢ـ بعد أن بدأ الجند يهربون سرّاً استدعى ابن زياد واحداً من أصحابه ـ وهو القعقاع بن سويد بن عبد الرحمن المنقري ـ، حتّى يدور في الكوفة، ويبحث عن كلّ مَنْ تخلّف عن حرب الإمام الحسين؛ لكي يحضره إليه، فوجدوا رجلاً زعموا أنّه تخلَّف عن الالتحاق بالجيش، فأحضروه إلى ابن زياد، فضرب عنقه. ولذا خاف سائر الناس، وأسرعوا في الالتحاق بالجيش المتَّجه نحو كربلاء. (أنساب الأشراف

٣: ٣٨٧) .
٣ـ إنّ زعماء الكوفة قاموا ـ بطلبٍ من ابنِ زياد ـ بتهديد الناس، وقالوا لهم: «إنّ هذه جنود أمير المؤمنين يزيد قد أقبلت، وقد أعطى اللهُ الأمير عهداً، لئن تمَمتم على حربه، ولم تنصرفوا من عشيتكم، أن يحرم ذرّيتكم العطاء، ويفرق مقاتلتكم في مغازي الشام، وأن يأخذ البريء بالسقيم، والشاهد بالغائب، حتّى لا تبقى له بقيّةٌ من أهل المعصية إلاّ أذاقها وبال ما جنت أيديها». (المفيد، الإرشاد: ٣٩٨).

(١١١) بحار الأنوار ٤٤: ٢١٢ ـ ٢١٣، ح٩.

(١١٢) شهيد جاويد (فارسي) : ٢٩٩.

(١١٣) سيماي إمام حسين‰: ٢٠٦ ـ ٢٠٧.

(١١٤) الكامل في التاريخ ٤: ٦٧.

(١١٥) المفيد، الإرشاد ٢: ٨٩.

(١١٦) بحار الأنوار ٤٤: ٢٩٨.

(١١٧) تاريخ الطبري ٥: ٣٩٨. أقول: بعد أن عدنا إلى المصدر المذكور، وإلى الإرشاد، وبحار الأنوار، وجدنا الرواية التي ذكرها موجودة في هذه المصادر أجمع، إلاّ أنّ الكاتب ـ على ما يبدو ـ قد اشتبه في نقل الرواية؛ حيث كانت كلمة «العيش» في المصادر الثلاثة بدلاً من كلمة «الحياة». كما أنّه قد اشتبه أيضاً ـ على ما يظهر ـ في فَهْم سياق الرواية؛ حيث إنّ الإمام إنّما قال مقولته تلك بعد أن علم بمقتل مسلم بن عقيل وهانئ بن عروة وعبد الله بن يقطر. نعم، لقد وردت هذه الرواية بعد الرواية التي تتكلَّم عن رأي أبناء عقيل بن أبي طالب. ولعلّ ذلك هو ما جعل المصنِّف يتوهَّم أنّ كلام الإمام كان كجوابٍ على قولهم، والله العالم. (المترجم).

(١١٨) المصدر نفسه. أقول: ممّا لا يخفى على القارئ الكريم أنّ هذا لا يعتبر دليلاً على إرادة الإمام العودة إلى الحجاز، بل يدلّ على رأي أصحابه فقط. بل إنّ الإمام ـ كما ورد في الرواية ـ سكت، ولم يُجِبْهم بشيء. (المترجم).

(١١٩) محسن الأمين، أعيان الشيعة ١: ٥٩٦؛ تاريخ الطبري ٥: ٤٠١.

(١٢٠) لقد أجاب الإمام الرسول الذي أرسله عمر بن سعد بهذا الجواب: «فَأمَّا إذ كَرهتُموني فَأنا أنصَرفُ عَنْكُم». (المفيد، الإرشاد ٢: ٨٥). وفي موضعٍ آخر في خطبة عاشوراء قال: «أيُّها النَّاس إذْ كَرهتُموني فَدَعُوني أنْصَرفُ إلى مَأمَنِي مِنَ الأرْض». (موسوعة كلمات الإمام الحسين‰: ٣٣٣).

(١٢١) تاريخ الطبري ٥: ٣٤٢.

(١٢٢) بحار الأنوار ٤٤: ٣٦٩.

(١٢٣) الكامل في التاريخ ٣: ١٤٨ ـ ١٤٩؛ تاريخ الخلفاء: ٤٧٠.

(١٢٤) ابن طاووس، اللهوف: ٤٠ ـ ٤٢.

(١٢٥) المصدر السابق: ٤٠.

(١٢٦) بحار الأنوار ٤٤: ٣٢٩؛ موسوعة كلمات الإمام الحسين‏عليه السلام: ٢٨٩.

(١٢٧) أحمد الدينوري، الأخبار الطوال: ٢٥٤.

(١٢٨) ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة ١: ٣٠٢؛ اللهوف: ١٢٢.

(١٢٩) عندما أشار عبد الله بن عمر على الإمام الحسين‏عليه السلام بالمصالحة، وأبدى خوفه عليه من الخروج، أجابه الإمام بهذه العبارات: «هَيْهَاتَ يَا ابنَ عُمَر! إنَّ القَوْمَ لا يَتْرُكُوني إنْ أَصَابُوني، وإنْ لَم يُصيبُوني فَلا يَزَالُونَ حَتَّى أبَايع وأَنا كَارِهٌ أو يَقْتُلُوني». فرهنگ سخنان إمام حسين‏عليه السلام (فارسي): ٤٥٨ ـ ٤٥٩؛ كذلك قال لـ «عمرو بن لوذان»: «وَاللهِ، لا يَدَعُونَني حَتَّى يَسْتَخْرِجُوا هَذِهِ العَلَقَةَ مِنْ جَوْفِي». (المفيد، الإرشاد ٢: ٧٦؛ الكامل في التاريخ ٤: ٣٩).

(١٣٠) المراد من «التأثير الصوري» لعامل دعوة أهل الكوفة في ثورة الإمام الحسين‏عليه السلام هو أنّ هذا العامل كان دوره منحصراً في إضفاء الصورة والشكل على حوادث الثورة العاشورائيّة، تلك الحوادث التي كانت من قبيل: سفر الإمام باتّجاه الكوفة، الصدام الماديّ المسلّح مع الكوفيّين (جيش الحُرّ بن يزيد الرياحي) و(جيش عمر بن سعد)، ووقوع حوادث يوم عاشوراء، وشهادة الإمام الحسين‏عليه السلام مع اثنين وسبعين رجلاً من أصحابه، وأمثال ذلك من الأمور.

(١٣١) مرتضى مطهّري، مجموعه آثار ١٧: ١٤٨، ٥٣٤. وهذا أحد الانتقادات التي وجّهها الشهيد مطهّري لمصنِّف كتاب «شهيد جاويد» (وهو كتاب باللغة الفارسيّة، وتعريب عنوانه: الشهيد الخالد) بقوله: هو يرى عامل «دعوة أهل الكوفة» ذا قيمة كبرى، لكنّ هذا العامل كان أضعفها تأثيراً بين بقيّة العوامل التي أدّت لحصول الثورة العاشورائيّة.

(١٣٢) پرتوي أز عظمت إمام حسين‏عليه السلام (فارسي): ٢٩٦؛ مرتضى مطهّري، مجموعه آثار (فارسي) ١٧: ٥١٧.

(١٣٣) ابن الجوزي، تذكرة الخواص: ٢١٧؛ تاريخ الطبري ٥: ٣٨٦.

(١٣٤) المفيد، الإرشاد ٢: ٧٦؛ بحار الأنوار ٤٤: ٣٧٥؛ الإربلي، كشف الغمّة ٢: ٤٣.

(١٣٥) مرتضى مطهّري، مجموعه آثار ١٧: ٥٣٥.

ثورة الإمام الحسين عليه السلام

سؤال الشرعية والمشروعية

السيد سجّاد إيزدهي(*)

مقدّمة

لقد تركت الحادثة التي حصلت يوم العاشر من محرّم الحرام من عام ٦١هـ أثراً عميقاً على ذلك العصر التي حصلت فيه، فضلاً عمّا تلاه من العصور المختلفة حتّى يومنا هذا.

وقد برزت وجهات نظر مختلفة حول تلك الملحمة العجيبة؛ فنجد أنّ بعض أهل السنّة ـ بشكلٍ عام ـ اعتبروا أنّ هذه الثورة باطلةً من الأساس، ورأَوْا أنّها خروج على سلطان الزمان ـ الذي يعدُّ أحد مصاديق «أولي الأمر» ـ، وبالتالي فهي ثورة فاقدة للشرعيّة. وذلك جليٌّ في عبارات ابن تيميّة، الذي اعتبر أنّ هذه الثورة خروجٌ على الإمام صاحب السلطنة، وأنّها باعثة على إيجاد الشرّ في المجتمع، حيث قال: فإنّ مفسدة هذا أعظم من مصلحته، وقلَّ مَنْ خرج على إمامٍ ذي سلطان إلاّ كان ما تولَّد على فعله من الشرّ أعظم ممّا تولَّد من الخير[1].

ومن جهةٍ أخرى يرى الشيعة ـ بناءً للمباني والمصادر والملاكات التي تتضمّنها كلمات أهل البيت عليهم السلام ـ أنّ هذه الثورة ليست شرعيّة فحَسْب، بل يعدّونها النموذج الأتم لكلّ الأحرار.

وهكذا نجد أنّ شرعيّة قيام الإمام الحسين كانت مثاراً للنزاع والخلاف منذ

(*) باحثٌ في التاريخ الإسلامي.

القِدَم بين المذاهب الأساسيّة في الإسلام. وهذه المقالة في صدد البحث والتحقيق في هذه الثورة، والعمل على تحليلها، وبيان وجه شرعيّتها.

ويمكن لنا ـ بحسب الظاهر ـ بيان أوجه شرعيّة الثورة الحسينيّة من خلال مراجعة كلّ ما صدر عن الإمام عليه السلام من كلام أو فعل، وكذا من خلال الإضاءة على أحداث ذلك الزمان، وذلك عبر النظر إلى هذا الأمر من زاويتين رئيسيتين:

فمن جهة نجد أنّ يزيد الذي كان يجلس على كرسيّ الحكم رجل فاسد، فاسق، صاحب بدعة، قد هيّأ كلّ الأسباب لزوال الدين واضمحلاله. وبناءً لرواية النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله كان فَرْضاً على الأمّة الإسلاميّة أن تقف في مواجهة هذه الانحرافات، وأن تنصر دين الله عزَّ وجلَّ. وعليه فقد رأى الإمام الحسين عليه السلام أنّه أجدر مَنْ يتصدّى لهذا الأمر؛ لأفضليّته العلميّة على الجميع؛ ولانتسابه إلى شجرة النبوّة. وقد أشار بنفسه إلى هذا المعنى في كلماته، حيث قال: وَأَنَا أَوْلَى مَنْ قَامَ بِنُصْرَةِ دِينِ اللّه، وَإِعْزَازِ شَرْعِهِ، وَالجِهَادِ فِي سَبِيْلِهِ؛ لِتَكُونَ كَلِمَةُ اللّهِ هِيَ العُلْيَا(٢).

ومن جهة أخرى يمكن لنا أن نعتبر هذه الثورة تحرّكاً يهدف إلى تولّي الإمام الحسين السلطة، واستلامه زمام الحكم؛ باعتبار أنّ شرعيّة حكومة الإمام الحسين ـ كما سيأتي لاحقاً ـ ثابتة كما هي ثابتة لسائر الأئمّة عليهم السلام. مضافاً إلى أنّ أهل العراق كانوا قد هيّأوا الأرضيّة المناسبة ـ ولو بحسب الظاهر ـ من خلال إعلانهم النصرة والوفاء له، فقام الإمام وقَبِل دعوة الناس إيّاه لقيادتهم. ولهذا السبب خطا تلك الخطوات؛ وقد بيَّن ذلك بقوله: إِنِّي لَمْ آتِكُمْ حَتَّى أَتَتْنِي كُتُبُكُمْ، وَقَدِمَتْ عَلَيَّ رُسُلُكُمْ: أَنِ اقْدِمْ عَلَيْنَا فَلَيْسَ لَنَا إِمَامٌ(٣).

وبناءً على هذا سينصبُّ نظرنا على هذه الثورة من خلال نظْرَتين رئيستين:

في النظرة الأولى سنستند في إثبات شرعيّة هذه الثورة في مكافحة الظلم وإصلاح فساد الحكام وإحياء الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وبثّ الحياة في السنّة النبويّة... على نفس كلمات الإمام عليه السلام.

أمّا في النظرة الثانية فيمكن أن نعتبر أنّ هذا القيام إنّما كان بدافع تحقيق الحاكميّة الإلهيّة، عبر إعمال حاكميّة الإمام الحسين؛ وذلك بسبب وجود الظروف

الموضوعيّة والأرضيّة المساعِدة من قبل الناس ـ ولو بحسب الظاهر ـ، الذين عرضوا عليه نصرتهم.

كما أنّه من الطبيعي أن نقدِّم قبل الدخول في البحث تعريفاً لكملة الشرعيّة؛ فهو أمرٌ ضروريّ.

تعريف الشرعيّة

إنّ هذه الكلمة التي جذرها «ش ر ع»، تأتي أحياناً بمعنى «الشيء المطابق للشرع، وكون الشريعة تعتبر ذلك الشيء جائزاً ومباحاً». وأحياناً تأتي في قبال اللفظة اللاتينيّة Legitimacy، التي تُشتقّ من نفس الجذر الذي تُشتقّ منه ألفاظ أخرى، نحو: المشرّع Legislator، أو التشريع Legislation، فتكون على هذا الأساس بمعنى «كون الشيء قانونيّاً». ورغم أنّ الشرعيّة تتضمّن في نظر الإسلام عناصر من قبيل التطابق مع قوانين الشريعة الإسلاميّة، إلاّ أنّ المراد من هذه اللفظة في هذه المقالة هو معنى «الحقانيّة»، و«كون الشيء قانونيّاً»، التي ـ بطبيعة الحال ـ لها جذورها في مباني الفكر الإسلاميّ.

وفي اصطلاح الفلسفة السياسيّة تأتي الشرعيّة بمعنى «حقّ الحاكميّة»، وذلك كما ورد في تعريفها: الشرعيّة «أو» الحقانيّة تطابق كيفيّة وصول القادة والزعماء في المجتمع إلى السلطة مع آراء ومعتقدات جميع ـ أو غالبيّة ـ أفراد المجتمع في زمان محدَّد ومكان معيَّن. ونتيجة هذا الاعتقاد هو القبول بحقّ الزعماء في إصدار الأوامر، وضرورة تنفيذ تلك الأوامر من قبل مكوّنات المجتمع أو المواطنين[٤].

القسم الأوّل: شرعيّة الثورة لمكافحة الظلم ومحاربة تفشّي الفساد

يمكن البحث في السلوك السياسي للإمام الحسين عليه السلام في زمن إمامته من خلال مرحلتين أساسيّتين:

الأولى: كانت بعد شهادة الإمام الحسن عليه السلام، حيث استمرّ في المسير وفق سيرة أخيه السياسيّة، مقتدياً به في ذلك؛ أي إنّه بَقِيَ وفيّاً لصلح الإمام الحسن عليه السلام مع

معاوية؛ وذلك تماشياً مع المقتضيات والظروف الاجتماعيّة الحاكمة في ذلك الزمان، وحفاظاً على أصل الإسلام ومصلحة المسلمين. فعمل عليه السلام تماماً كما عمل الإمام الحسن عليه السلام، حتّى أنّه مع امتناعه عن بيعة يزيد في حياة معاوية ـ كوليّ عهدٍ لأبيه ـ رفض دعوة مَنْ دعاه للقيام والثورة من أهل الكوفة، بعدما علموا بامتناعه عن البيعة تلك، مشيراً ومعلِّلاً بعدم توفّر الظروف المناسبة لذلك(٥).

الثانية: ولكنْ اختلفت الأمور بعد موت معاوية، حيث نجد أنّ ظروفاً جديدة أرْخَت بظلالها على المجتمع الإسلاميّ. فقد جلس يزيد ـ الرجل الفاسق والظالم والذي لا دين له ـ على رأس السلطة، وكان يدأب على فعل المنكر واختراع البِدَع في الدين الإلهيّ والمجتمع الإسلامي. وفي ظلّ هذه الظروف يصبح حفظ جوهر الدين الإلهي وصيانته، والوقوف أمام الانحراف الذي تتعرَّض له الشريعة الإسلاميّة، والحيلولة عن إيجاد البِدَع وتحريف الدين الحنيف...، واجباً على جميع المسلمين الواعين لظروف ذلك الزمان ـ وعلى رأسهم الإمام الحسين عليه السلام ـ، ويلزمهم إحياء فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

ومن هذا المنطلق نجد أنّ الإمام الحسين عليه السلام رفض البيعة ليزيد، لكنّه بسبب رفضه ذلك شعر بعدم الأمن في المدينة، فخرج منها متوجِّهاً نحو مكّة المكرّمة.

وكان يزيد قد كتب إلى عامله على المدينة الوليد بن عتبة أن يأخذ البيعة من الإمام الحسين ومن سائر أعيان المدينة، ومَنْ يرفض منهم يقتله، ويرسل رأسه إلى الشام: أمّا بعد، فخُذْ الحسين وعبد الله بن عمر وعبد الرحمن بن أبي بكر وعبد الله بن الزبير بالبيعة أخذاً عنيفاً ليست فيه رخصة؛ فمَنْ أبى عليك منهم فاضرب عنقه، وابعث إليَّ برأسه(٦).

ونتيجة ذلك نجد أنّ الإمام الحسين أُجبر على الخروج من حَرَم الرسول والتوجّه نحو مكّة. وما هذا إلاّ لأنّه يعتبر أنّ البيعة ليزيد كانت أمراً قبيحاً وغير مقبول؛ إذ إنّه لا يمتلك أدنى الشروط الأوّليّة للحاكم الإسلاميّ. وكان الإمام عليه السلام قد بيَّن لمعاوية بمنطقه القويّ عدم أهليّة يزيد للخلافة، حيث قال: كَيْفَ تُوَلِّي عَلَى أُمّة مُحَمَّدٍ صلى الله عليه وآله مَنْ يَشْرَبُ المُسْكِرَ، وشَارِبُ المُسْكِرَ مِنَ الفَاسِقِين، وشَارِبُ المُسْكِرَ مِنَ الأَشْرَارِ،

ولَيْسَ شَارِبُ المُسْكِرِ بِأَمِينٍ عَلَى دِرْهَمٍ، فَكَيْفَ عَلَى الأُمّة؟![٧].

وقد أكّد الإمام الحسين عليه السلام في مواطن أخرى أيضاً على عدم أهليّة يزيد للتصدّي لحكومة المجتمع الإسلامي، فلم يقتصر على تلك الأسباب في عدم بيعته، بل عبَّر عن اندراس الإسلام مع وجود حاكم مثل يزيد، وأنّه ينبغي أن نقرأ على الإسلام السلام: وَعَلَى الإِسْلامِ السَّلامِ إِذَا بُلِيَتِ الأُمَّةُ بِرَاعٍ مِثْلِ يَزِيد[٨].

وفي مقام آخر نجد الإمام الحسين عليه السلام يذكر أيضاً ـ بعد ذكره أفضليّته من جهاتٍ عديدة ـ صفات يزيد الرذيلة والقبيحة، التي تجعل بيعته غير جائزة: أَيُّهَا الأَمِيرُ، إِنَّا أَهْلُ بَيْتِ النُّبُوَّةِ، وَمَعْدِنُ الرِّسَالَةِ، ومُخْتَلَفُ الْمَلائِكَةِ، وبِنَا فَتَحَ اللّهُ، وبِنَا خَتَمَ اللّهُ؛ ويَزِيدُ رَجُلٌ فَاسِقٌ، شَارِبُ الْخَمْرِ، قَاتِلُ النَّفْسِ الْمُحَرَّمَةِ، مُعْلِنٌ بِالْفِسْقِ، ومِثْلِي لا يُبَايِعُ مِثْلَه[٩].

فمن الصفات التي وصف الإمام بها يزيد أنّه فاسق، وشارب للخمر، وقاتل للنفس المحرّمة، ومُتجاهِر بالفسق والفجور. ومَنْ يتّصف بهذه الصفات لا يتمتّع ـ أساساً ـ باللياقة الكافية للبيعة والتصدّي للحكومة على المجتمع الإسلاميّ. ويرى الإمام الحسين ـ على ضوء هذه الروايات المتقدّمة ـ أنّ يزيد لا يحوز أكثر الشروط بداهةً لَمَنْ ينبغي أن ينصّب حاكماً على الأمّة الإسلاميّة، بل يرى أنّ حُكمه لا يعني إلاّ زوال الدين، ونسف الشريعة؛ ولذا رفض أن يبايعه. إنّ الخصوصيّات الفرديّة ليزيد وفساده المستشري قد وصلت إلى الحدّ الذي جعل عبد الله بن حنظلة ـ الذي لُقِّب أبوه بـ (غسيل الملائكة) ـ، الذي قاد ثورة أهل المدينة على يزيد بعد أحداث كربلاء، أن يقول في بيانه للسبب الذي دفعه للقيام على يزيد: واللّهِ، ما خرجنا على يزيد حتّى خِفْنا أنْ نُرمى بالحجارة من السماء؛ إنّه رجل ينكح أمهات الأولاد والبنات والأخوات، ويشرب الخمر، ويدع الصلاة[١٠].

ومن هنا يمكن القول بأنّ وظيفة الإمام الحسين عليه السلام لم تكن تقتصر على عدم الاعتراف بخلافة يزيد ومبايعته فحَسْب، بل لم يكن بإمكانه ذلك بتاتاً. وحيث لم يعُد يتوفّر الأمان اللازم للإمام في المدينة فقد خرج نحو مكّة؛ خوفاً على أمنه الشخصيّ من جهة؛ وأداءً لفريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر اللسانيّة ـ التي هي

أوّل مراتب هذه الفريضة ـ من جهةٍ أخرى؛ ليطّلع المسلمون الذين يؤمُّون ذلك الحَرَم الآمن من كلّ حدب وصوب على مفاسد وانحراف الدولة الظالمة.

إلاّ أنّ يزيد لم يتحمَّل امتناع الإمام عن البيعة، ولا فضحه حقيقة الحكومة الظالمة. لذا عقد العزم على قتل الإمام، ما جعل الإمام يعدل عن حَجِّه قبل إتمامه، عازماً على الخروج إلى العراق؛ وذلك لسببين أساسين، هما: **أوّلاً**: أن لا تذهب حرمة بيت الله الحرام بإراقة الدماء في الحَرَم الآمن؛ **ثانياً**: أن يحافظ على حياته، وأن يقوم على الحاكم الظالم بمعونة أهل العراق.

والخلاصة هي أنّنا نستطيع الردّ ـ وبعِدّة وجوه ـ على ادّعاء ابن تيميّة، الذي بناه على أنّ ثورة الحسين هي نوع من الاجتهاد الظنّي المصاحِب للأهواء والرغبات، وبأنّ اتّباع الإمام فيها غير صائب، حيث قال: وقد يحصل منه نوعٌ من الاجتهاد المقرون بالظنّ، ونوع من الهوى الخفيّ، فيحصل بسبب ذلك ما لا ينبغي اتّباعه فيه[١١].

وهذا الكلام باطلٌ؛ باعتبار أنّ الإمام عليه السلام ـ من جهة ـ ما كان ليبايع يزيداً أصلاً، وهو يستند بذلك إلى قول النبيّ صلى الله عليه وآله الذي يرويه عنه: لَقَدْ سَمِعْتُ جَدِّي رَسُولَ اللّهِ صلى الله عليه وآله يَقُولُ: الْخِلاَفَةُ مُحَرَّمَةٌ عَلَى آلِ أَبِي سُفْيَان[١٢].

واستناداً إلى هذه الرواية يكون معاوية هو الآخر غاصباً للخلافة، لكنّ الظروف الخاصّة التي كانت حاكمةً على زمان الصُّلح الذي أجراه الإمام الحسن عليه السلام مع معاوية هي التي أجبرته على مصالحته بشروط خاصّة، والتي كان من جملتها: أن لا يُنصِّب معاوية أحداً بعده خليفة على المسلمين. وبالتالي فإنّ أيّاً من معاوية أو يزيد لم يكن مؤهّلاً للتصدّي للحكومة؛ طبقاً لنصّ رسول الله صلى الله عليه وآله، إلاّ أنّ الظرف لم يكن مهيَّئاً للقيام على معاوية في زمانه؛ فالناس كانوا قد تمرَّدوا وامتنعوا عن الوقوف إلى جانب الإمام الحسن عليه السلام. هذا كلّه مضافاً إلى ما مرّ به الصراع مع معاوية من تجربة مريرة.

أمّا في زمن حكومة يزيد فالظروف كانت مهيّأةً، ولو في الظاهر على أقلّ تقدير؛ وذلك يتَّضح بملاحظة ما يلي: **أوّلاً**: إنّ نَصْبَ يزيد حاكماً من قبل معاوية لم يكن قانونيّاً بناءً لمفاد صلح الإمام الحسن عليه السلام؛ **ثانياً**: لم يكن يزيد يتمتّع بما كان

لدى أبيه من شخصيّة مرنة؛ **ثالثاً**: كان يزيد يجاهر بارتكاب الفسق والفجور، خلافاً لوالده الذي كان يراعي ظواهر الإسلام؛ **رابعاً**: إنّ أهل الكوفة طلبوا من الإمام الحسينعليه السلام وألحّوا عليه أن يأتي إليهم ويثور؛ ليقفوا إلى جانبه، وذلك خلافاً لما فعلوه زمن الإمام الحسنعليه السلام.

والمحصَّلة أنّه بالاستناد إلى رواية النبيّصلى الله عليه وآله يكون الأصل في عدم الاعتراف بخلافة آل أبي سفيان، إلاّ إذا كانت هناك ظروفٌ خاصّة توجب العدول عن هذه المسألة في زمنٍ معيّن، مع بقاء أصل تحريم خلافة آل أبي سفيان على حاله في الأزمنة الأخرى. ومن جهة أخرى فإنّ مقتضى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يحتّم على المسلمين الشرفاء أن لا يرضَوْا بالظلم والجور، وأن لا يسكتوا على نشر الفساد، وأن يواجهوا تعطيل حدود الله، ونهب بيت مال المسلمين، وصرفه على الملذّات والخمور.

لقد وضَّح الإمامعليه السلام ـ مستنداً في ذلك إلى قول الرسول الأكرمصلى الله عليه وآله ـ أنّ مَنْ جلس أمام هذه الأحداث دون أن يحرِّك ساكناً، أو يطلب تغييرها، فسوف يكون أحد الظالمين، وسيشاركهم العذاب يوم الحساب. ومن هنا قرَّر الإمام أنّ عليه القيام بوظيفة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والقيام بوجه سلطانٍ جائر كهذا، فقال: أَيُّهَا النَّاسُ، إنَّ رَسُولَ اللّهصلى الله عليه وآله قَالَ: مَنْ رَأَى سُلْطَاناً جَائِراً، مُسْتَحِلاًّ لِحُرَمِ اللّه، نَاكِثاً لِعَهْد اللّه، مُخَالِفاً لِسُنَّةِ رَسُولِ اللّهصلى الله عليه وآله، يَعْمَلُ فِي عِبَادِ اللّه بِالإِثْمِ وَالعُدْوَان، فَلَمْ يُغَيِّر مَا عَلَيْهِ بِفِعْلٍ وَلا قَوْلٍ كَانَ حَقّاً عَلَى اللّه أَنْ يُدخِلَه مَدْخَلَهُ[١٣].

وانطلاقاً من هذه الرواية نجد أنّ النبيّصلى الله عليه وآله لم يقتصر على التأكيد على لزوم تغيير هذه الأوضاع ـ سواءٌ بالقول أم بالفعل ـ، بل اعتبر أنّ الذين يسكتون عن هذه الأمور، ولا يُظهرون استنكارهم عليها، يستحقّون عقاباً مساوياً لعقوبة ذلك الظالم.

وقد أشار الإمام الحسينعليه السلام في إتمامه لنفس حديثه هذا ـ عبر بيانه أنّ الظروف الموجودة منطبقةٌ ومصداق لمفاد رواية النبيّصلى الله عليه وآله، وعبر تعداده لمفاسد حكّام ذلك الزمان ـ أنّه هو بنفسه مكلَّف بالقيام على يزيد، وجعل حديث النبيّصلى الله عليه وآله هو السند له في شرعيّة هذا القيام، وذلك عندما قال: أَلا وَإِنَّ هَؤُلاءِ قَدْ لَزِمُوا طَاعَةَ الشَيْطَانِ، وَتَرَكُوا طَاعَةَ الرَحْمَنِ، وَأَظْهَرُوا الفَسَادَ، وَعَطَّلُوا الحُدُودَ، وَاسْتَأْثَرُوا بِالفَيْءِ، وَأَحَلُّوا

حَرَامَ اللّه،وَحَرَّمُوا حَلالَهُ[١٤].

لقد أغمض ابن تيميّة عينَيْه عن مفاسد يزيد التي لا تحصى، وعن قيام جماعته بتحريم حلال الله، وتحليل حرام الله، وعن إغارتهم على بيت مال المسلمين. بينما اعتبر ـ في المقابل ـ أنّ الخروج والقيام على أيّ سلطان من السلاطين ممّا يبعث على إيجاد الشرّ، حيث عدّ هذا الخروج من الأمور القبيحة، فقال: فإنّ مفسدته أعظم من مصلحته، وقَلَّ مَنْ خرج على إمامٍ ذي سلطان إلاّ كان ما تولَّد على فعله من الشرّ أعظم ممّا تولَّد من الخير[١٥].

كما يعتقد أنّ هذا القيام فاقدٌ للشرعيّة، وأنّه سبَّب شرّاً عظيماً، وأوجب ظهور الفتن المتأخِّرة، التي هي عبارة عن ثورات متعدِّدة على الأمويّين (ثورة المدينة ـ ثورة ابن الزبير ـ ثورة التوّابين ـ ثورة زيد بن عليّ، و...). لكنّه لم يتعرّض لماهيّة الحكم في حكومة الأمويّين، أو للانحرافات الجمّة التي ظهرت بواسطتهم في الدين الإسلامي! معتبراً أنّ مخالفتهم نوعٌ من الطلب غير المشروع للحكم والسلطة، فقال: إنّ ما قصده الحسين من تحصيل الخير ودفع الشرّ لم يحصل منه شيءٌ، بل زاد الشرّ بخروجه وقَتْلِه، ونقصَ الخير بذلك، وصار سبباً لشرٍّ عظيم؛ لأنّ خروجه ممّا أَوْجب الفتن[١٦].

أمّا الأمر الآخر الذي جعل ابن تيميّة يعتقد بأنّ الثورة الحسينيّة غير مشروعة فهو أنّ قيام الإمام الحسين لم يكن له أيّ مصلحة ترتجى، لا في الدنيا ولا في الآخرة، بل نتج عن خروجه وثورته من المفاسد التي لم تكن لتحصل لو لم يخرج من المدينة. فنجده يقول في هذا الصدد: لم يكن في خروجه مصلحةٌ، لا في دينٍ ولا في دنيا، وكان في خروجه وقتله من الفساد ما لم يكن يحصل لو قعد في بلده[١٧].

وفي هذا المقام ينبغي القول: إنّ خروج الإمام الحسين× من المدينة ـ وبشهادة التاريخ ـ لم يكن في البداية بدافع الثورة، ولا للإطاحة بحكومة يزيد، بل السبب في ذلك أنّ حياة الإمام× صارت مهدَّدة في المدينة بعد امتناعه عن البيعة، فأصبح مجبوراً على الخروج؛ حفاظاً على روحه، قاصداً مدينة الأَمْن الإلهي ـ مكّة ـ؛ بغية توعية الناس في أيام الحجّ. وبما أنّ جلاوزة يزيد كانوا يريدون أن يريقوا دمه الطاهر في أيّام الحجّ، وفي الحَرَم الإلهي، فقد قرّر ترك مكّة؛ حفاظاً على حرمة بيت الله الحرام من إراقة

دمه فيها، فضلاً عن الحفاظ على روحه. وبعد ذلك ـ وبسبب ورود العديد من الرسائل من أهل الكوفة التي وعدته بحمايته ـ سلك الطريق نحوها. وفي الحقيقة يمكن القول: إنّ يزيد هو الذي أجبر الإمام على سلوك هذا الطريق، فالإمام لم يكن يرغب في الخروج من المدينة أبداً. وقد ذكر ابن عباس هذا الأمر في رسالته التي أرسلها إلى يزيد، حيث قال فيها: لا تحسبني ـ لا أبا لك ـ نسيتُ قتلك حسيناً وفتيان بني عبد المطّلب... وما أَنسَى من الأشياء فلستُ بناسٍ إطْرادَك الحسين بن عليّ من حَرَم رسول الله إلى حَرَم الله، ودسّك إليه الرجال تغتاله، فأشخصتَه من حَرَم الله إلى الكوفة...، ثم إنّك الكاتب إلى ابن مرجانة ـ عبيد الله بن زياد ـ أن يستقبل حُسَيْناً بالرجال، وأمرته بمعاجلته، وترك مطاولته، والإلحاح عليه، حتّى يقتله ومَنْ معه من بني عبد المطلب[١٨].

من هنا نعلم أنّ الإمام الحسين لم يكن هو الذي جهَّز الأسباب لقتله، بل حُكّام الجَوْر هم الذين كانوا يسعَوْن إلى ذلك، حتّى لو كان في حَرَم الله الآمن. ولذا خرج من مكّة؛ حفاظاً على حُرْمة بيت الله ـ الذي يحرم فيه إراقة الدماء ـ، وقال: إنّهم سيقتلونني أينما كنتُ، ولا أريد أن تذهب حرمة بيت الله الحرام بقتلي. فقد أُثِر عنه أنّه قال: واللهِ، لئن أُقتل خارجاً منها بشبر أحبّ إليّ من أن أُقتل فيها، ولئن أُقتل خارجاً منها بشبرَيْن أحبّ إليّ من أن أُقتل خارجاً منها بشبرٍ. وأيم الله، لو كنتُ في جُحْر هامة من هذه الهوام لاستخرجوني حتّى يقضوا بي حاجتهم. واللهِ، ليعتَدُنَّ عليَّ كما اعتدت اليهود في السبت[١٩].

والنقطة الأخرى التي ينبغي الإضاءة عليها في كلام ابن تيميّة هي أنّه اعتبر خروج الإمام خلافاً لمصلحة المسلمين، وخلافاً للممانعين من سفره نحو الكوفة؛ فقد كانوا يطلبون منه عدم الخروج إلى الكوفة؛ حفاظاً على مصلحة الإسلام والمسلمين، حيث قال: ولذا أشار عليه بعضهم أنْ لا يخرج، وهم بذلك قاصدون نصيحته، طالبون لمصلحته ومصلحة المسلمين. واللهُ ورسوله إنَّما يأمر بالصلاح، لا بالفساد[٢٠].

في حين وضَّح الإمام أنّ خروجه ليس من مصاديق الفساد، إنّما كان هدفه

الإصلاح في أمّة النبيّ، وأنّه موافقٌ لمصلحة هذه الأمّة، وإحياءٌ لفريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وأنّه لم يكن إلاّ على أساس سيرة جدّه وأبيه عليهما السلام. وفي ضوء ذلك نجد أنّ ثورة الإمام عليه السلام لم تكن من مصاديق الفتنة والفساد، بل كانت تهدف إلى هداية عامّة الناس نحو سيرة النبيّ صلى الله عليه وآله. وقد صرَّح بذلك حين قال: إِنِّي لَمْ أَخْرُجْ أَشِراً ولا بَطِراً، ولا مُفْسِداً ولا ظَالِماً، وإِنَّمَا خَرَجْتُ لِطَلَبِ الإِصْلاحِ فِي أُمَّةِ جَدِّي صلى الله عليه وآله، أُرِيدُ أَنْ آمُرَ بِالْمَعْرُوفِ وأَنْهَى عَنِ الْمُنْكَرِ، وأَسِيرَ بِسِيرَةِ جَدِّي وأَبِي عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ[٢١].

أمّا ابن تيميّة فاعتبر أنّ أصل أيّ قيام على أصحاب المناصب يُوجب الفساد، من دون أن يأخذ بالحسبان الظروف في ذلك الزمان، مع أنّ الإمام عليه السلام قد بيَّن ظروف زمانه، بحيث إنّ الأمّة صارت بعيدةً عن سنّة النبيّ صلى الله عليه وآله، وأنّ السنّة النبويّة زالت من أساسها، لتحلّ البدَع مكانها، وأنّه إذا لم يدرك الإسلام فعليه السلام. لذا فقد دعا الناس إلى كتاب الله وسنّة نبيّه صلى الله عليه وآله، وليس هذا الأمر ممّا لا ينبغي أن يعدّ من مصاديق الفساد فحَسْب، بل هو عين الوقوف في وجه الفساد. وحقيقته عبارة عن إحياء المعارف الإسلاميّة المنسيّة، فقد نقل عنه عليه السلام أنّه قال: أنا أدعوكم إلى كتاب الله وسنّة نبيّه؛ فإنّ السنّة قد أُميتَتْ؛ وإنّ البِدْعة قد أُحييت[٢٢].

ولكنْ بالنظر إلى أنّ حكّام ذلك الزمان لم يحتملوا إصلاح أنفسهم، ولا إصلاح أُمّة النبيّ صلى الله عليه وآله، بل طلبوا روح ابن نبيّ الأمّة، فقد جعلهم ذلك في نفس الصفّ مع المفسدين وأصحاب الفتن.

القسم الثاني: شرعيّة الثورة بهدف تحقيق الحاكميّة الإلهيّة

إنّ الأمر الآخر الذي يضفي صبغة الشرعيّة على ثورة الإمام الحسين عليه السلام هو أنّ الإمام الحسين عليه السلام كان ـ كسائر الأئمّة الهداة ـ حائزاً على حقّ الحكومة على الناس من جانب الله عزَّ وجلَّ. ومن الطبيعي أنّه عند توفّر الأرضيّة المناسبة للتحقُّق العيني لهذا الحقّ في المجتمع يكون لِزاماً عليه أن يتولّى هداية المجتمع بنفسه، وأن يتصدّى بالتالي لأمر الحكومة في المجتمع، تماماً كما استند أمير المؤمنين عليه السلام في تصدّيه للحكومة إلى أمر الله عزَّ وجلَّ، حيث قال: أَخَذَ اللهُ عَلَى العُلَمَاءِ أَنْ لا يَقِرُّوا عَلَى

كِظَّةِ ظَالِمٍ، ولا سَغَبِ مَظْلُوم[٢٣].

ومن هذا المنطلق نجد أنّ الإمام الحسين أضفى صبغة الشرعيّة على قيامه، من خلال الاستعانة بمعرفة الظروف ـ ولو من الناحية الظاهريّة ـ المحيطة به، وهو ما سيتمّ البحث فيه مفصَّلاً في ما يلي.

الفصل الأوّل: أسس الشرعيّة

ذكر المفكِّرون والفلاسفة السياسيّون العديد من الأُسس والمباني المختلفة في باب حقّ حاكميّة فرد معيّن على قوم من الأقوام؛ حيث اعتبر البعض أنّ المؤثّر في إعطاء الشرعيّة للحاكم هو مجموعة من العوامل، التي تأتي في عرض بعضها البعض؛ في حين أشار آخرون إلى عوامل خاصّة في هذا الصدد؛ فنجد ـ على سبيل المثال ـ أنّ الفيلسوف الفرنسي «جان بودان» قد جعل الانتخابات ورأي الشعب، والوراثة، والقرعة، والحرب، وإلهام الله، كلّها من عوامل إعطاء الشرعيّة والمشروعيّة، معتبراً أنّ الاستيلاء على الحكم من غير هذه الطرق من مصاديق الظلم[٢٤].

أمّا أهل السنّة فقد ذكروا عدّة عوامل، وجعلوها الأُسس والمباني لشرعيّة الحكومة، وهي ـ على نحو الإجمال ـ كما يلي:

١ـ نصّ الله ونبيّه؛ ٢ـ قيام الخليفة بتعيين شخص من الأشخاص للخلافة بشكلٍ مباشر، أو تعيينه لمجموعة معيَّنة تنتخب الخليفة من بينها؛ ٣ـ إجماع أهل الحلّ والعقد؛ ٤ـ عن طريق القهر والقوّة والغلبة.

وحيث إنّ الآراء المطروحة في هذا المقام عديدة جدّاً، ونقلها بأكملها يحتاج إلى مجالٍ أوسع، لذا سنعمد إلى عرضها عن طريق تجميع أغلبها تقريباً من خلال التقسيم التالي:

أـ الشرعيّة الذاتيّة: طبقاً لهذه النظريّة يمثّل القيام بالحكومة على الآخرين فنّاً في حدّ ذاته يحتاج إلى المهارة واللباقة والقدرة. لذا ينبغي أن تكون الحكومة بأيدي نخبة المجتمع ذوي الخبرة، فهُمْ أعلم الأشخاص وأقدرهم على إدارة المجتمع. ومن هنا نجد أنّ أفلاطون اعتبر أنّ الحكومة من حقّ الفلاسفة، الذين كانوا نخبة المجتمع في

ذلك العصر وخبراءهم[٢٥].

ونجد أنّ حقّ الحاكميّة في هذا النوع من الشرعيّة إنّما يرجع ـ وبشكلٍ ذاتي ـ إلى الأفراد الذين يمتلكون المعرفة والقدرة على إدارة المجتمع نحو الكمال، وهم إجمالاً حائزون على اللياقة المطلوبة للتصدّي لشؤون الحكم والحكومة على المجتمع.

ب ـ الشرعيّة الموهوبة: طبقاً لهذه النظريّة ليس للحكّام أيّ حقّ ذاتي في حكومة الناس، بل ينبغي أن يتمّ تفويضهم من قِبَل الشخص أو الأشخاص الذين يمتلكون صلاحيّة منح هذا الحقّ. وهذا النوع من الشرعيّة ينقسم بدوره إلى قسمين: الشرعيّة المعطاة من جانب الله عزَّ وجلَّ؛ والشرعيّة المعطاة من قبل عموم الشعب.

١ـ الشرعيّة الإلهيّة: يختصّ هذا النوع من الشرعيّة بالحكومات التي انتسبت حاكميّتها إلى الله عزَّ وجلَّ، وبالتالي فأمر الحكم متروكٌ لهم من قبل الله عزَّ وجلَّ بصورةٍ خاصّة أو عامّة. ومن هنا فحتّى لو تمتّع شخصٌ معيّن بالكفاءة المطلوبة لإدارة المجتمع، وكان له تأييدٌ كامل من قبل عموم الشعب في هذا الجانب، فإنّه لن يكون مفوّضاً بالقيام بهذا الأمر؛ لعدم كون حُكْمِه حُكْماً إلهيّاً، وحُكْماً شرعيّاً، بل لا يحقّ له الحُكْم أصلاً.

٢ـ الشرعيّة الشعبيّة: إنّ أساس الشرعيّة في هذه النظريّة هو رغبة وإرادة ورأي الشعب. وبناءً على ذلك تكون الحكومة من الشؤون البشريّة، وللناس حقّ اختيار الشخص الذي يحكمهم، من دون أن يكونوا ملزمين بطاعة شخص معيَّن من قِبَل الله تعالى. ومن هذا المنطلق تكون الحكومة الفاقدة للشرعيّة هي الحكومة التي تأتي خلافاً لرأي الشعب، وتفرض حكمها عليهم دون رغبة منهم. وأصحاب هذه النظريّة متَّفقون على هذه القضيّة، مع وجود اختلافات قليلة بينهم في كيفيّة الطرح، من قبيل: «العقد الاجتماعي»[٢٦]، و«الإرادة العامّة»[٢٧]، و«الرضا»[٢٨]، مع اتفاقهم على أنّ أساس حقانيّة الفرد أو المجموعة في الحكم، وشرعيّته، إنّما تعود إلى الرغبة والإرادة العامّة.

أـ الشرعيّة الموهوبة

إنّ رأي الشيعة حول هذه العقيدة مبنيٌّ على أنّ الأئمّة المعصومين عليهم السلام ـ كنبيّ

الإسلام الأكرمصلى الله عليه وآله ـ يمتلكون الأحقيّة في الحكم. ويعتبرون هذه الحقّانيّة في طول الحقّ الإلهي بالحاكميّة؛ وذلك بالاستناد إلى الوحي وكلام الله، مضافاً لما ورد في هذا الصدد أيضاً في الروايات المتواترة في ذيل الآية الشريفة: ﴿**أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنْكُمْ**﴾ (النساء: ٥٩). وقد جاء في تفسير الميزان في ذيل هذه الآية ما يلي: «في تفسير البرهان: عن ابن بابويه بإسناده عن جابر بن عبد الله الأنصاريّ: لما أنزل الله عزَّ وجلَّ على نبيّه محمّدصلى الله عليه وآله: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنْكُمْ**﴾ قلتُ: يا رسول الله، عرفنا الله ورسوله، فمَنْ أولو الأمر الذين قرن الله طاعتهم بطاعتك؟ فقالصلى الله عليه وآله: «هم خلفائي يا جابر، وأئمّة المسلمين من بعدي: أوّلهم عليّ بن أبي طالب، ثم الحسن، ثم الحسين، ثم...»[٢٩]، حتّى أورد أسماء الأئمة الاثني عشرعليهم السلام أجمع.

وبناءً على هذه الرواية، والروايات الأخرى الواردة عن النبيّ الأكرم التي تتضمّن هذا المعنى، نجد أنّ المفروض هو أنّ طاعة النبيّصلى الله عليه وآله في طول طاعة الله عزَّ وجلَّ، كما أنّ طاعة أهل البيتعليهم السلام كذلك أيضاً؛ حيث إنّها في طول طاعة النبيّصلى الله عليه وآله. ومن جهةٍ أخرى رغم أنّه لم يستطع أحدٌ منهمعليهم السلام تشكيل حكومة، غير النبيّ الأكرمصلى الله عليه وآله، والإمام عليّعليه السلام، والإمام الحسنعليه السلام في فترةٍ محدودة فقط، فإنّ هذا الأمر لا يوجب أيّ خلل في أحقّيتهم بتسلّم زمام الحكم؛ إذ بما أنّ الناس لم يرضخوا للحكم الإلهيّ ـ كما سنبيِّن في ما يأتي ـ، فلن تتجسَّد هذه الحقّانيّة والأحقّيّة بشكلٍ عمليّ عبر حكومة مبسوطة اليد، بل ستبقى مالكة للشرعيّة الذاتية المفروضة لها، أو حقّانيّة ما قبل التصدّي لأمر الحكم.

إنّ مفاد المعارف الدينيّة الشيعيّة تفيد أنّ أهل البيتعليهم السلام، سواءٌ أقْبَلَ الناس عليهم ونفّذوا أوامرهم أم أعْرَضوا عنها، يبقون الأئمّة الحقّ، وتبقى ولايتهم ثابتة على أساس الشرعيّة الإلهيّة، حتّى لو لم يستطيعوا إعمال ولايتهم في المجتمع؛ بسبب إعراض عموم الناس عنهم. ورغم أنّ النُّظُم الديموقراطيّة تعتبر رأي الناس هو الأساس التام لشرعيّة الحاكم، إلاّ أنّ هذه المسألة ـ في النظام الإسلاميّ ـ لا تولّد الشرعيّة للحكومة، بل بما أنّ للحكومة ركنين أساسين، هما: الحاكم؛ والشعب

(المحكوم)، نجد أنّه إذا خلع الناس أيديهم من الطاعة، وقصّر المحكوم بواجباته، فحينئذٍ لن يبقى للحاكم إلاّ الاسم. ولهذا السبب كان إقبال عموم الشعب وموافقتهم على الحاكم بمثابة تهيئة الأرضيّة لإعمال حاكميّة الحاكم الشرعيّ في النظام الإسلاميّ، ليس إلاّ. وهذا ما جرى بعينه للحاكم الشرعي ـ النبيّ محمّدﷺ ـ حين أُجبر على الفرار من مكّة، والاختباء في الغار؛ نتيجة عدم انصياع الناس لأوامره، ولم يعتبروه الوليّ والحاكم عليهم. لكنّ نفس النبيّﷺ قام بفتح مكّة ـ التي أجبر في زمن من الأزمان على تركها ـ بعد تمكُّنه واستعانته بأهل المدينة، مع أنّه كان يحوز على الشرعيّة في كلا الزمانَيْن، إلاّ أنّه لم يستطع إعمال ولايته إلاّ بعد الهجرة.

وهكذا نرى أنّ الإمام الحسين حائزٌ على الشرعيّة الإلهيّة من نفس هذه الجهة، تماماً كما وضَّحنا هذا المعنى من لسان الوحي. وقد قال الإمام الحسن عليه السلام في هذا الصدد: أَمَا عَلِمْتَ أَنَّ الْحُسَيْنَ بْنَ عَلِيٍّ عليه السلام بَعْدَ وَفَاةِ نَفْسِي ومُفَارَقَةِ رُوحِي جِسْمِي إِمَامٌ مِنْ بَعْدِي وعِنْدَ اللّهِ جَلَّ اسْمُهُ فِي الْكِتَاب[٣٠].

إنّ هذه الرواية الشريفة شاهدةٌ على هذا المدّعى، الذي يرى أنّ الولاية العامّة هي للإمام الحسين عليه السلام، وأحقيّته في أمر الحكم والحكومة ثابتة في الكتاب الإلهيّ، وقد جرى ذلك على لسان الإمام الحسن عليه السلام. ولمّا اتَّبعه الناس وأطاعوه، وأرسلوا إليه الرسائل العديدة يبايعونه فيها، ويعدونه الحماية والنصرة والفداء...، عند ذلك أصبحت أرضيّة حاكميّته مهيّأة، لذا شرع بثورته، وقام على الخليفة غير الشرعيّ.

ب ـ الشرعيّة الذاتيّة

يرى الشيعة أنّ شرعيّة حكم أهل البيت عموماً، والإمام الحسين عليه السلام خصوصاً، هي من عند اللّه. ورغم أنّهم في هذه المسألة لا يُعيرون سائر الأُسس والمباني أيّ أهميّة، إلاّ أنّ هذه المقالة في صدد توضيح أنّه حتّى مع القول بهذا النوع من الشرعيّة يمكن لنا أن نثبت ونستنتج الشرعيّة الذاتيّة للإمام الحسين عليه السلام في ما يرتبط بالحكم؛ وذلك من خلال خطب نفس الإمام عليه السلام، التي عرض فيها أوصافه وكمالاته؛ وبالاستعانة أيضاً بخطب باقي الأئمّة عليهم السلام، التي تمثّل الجذور الأساسيّة لأوصافه الكماليّة. يقول الإمام

الحسن عليه السلام عارضاً الأوصاف الكماليّة لأخيه عليه السلام: الْحُسَيْنُ أَعْلَمُنَا عِلْماً، وأَثْقَلُنَا حِلْماً، وأَقْرَبُنَا مِنْ رَسُولِ اللّهِ صلى الله عليه وآله رَحِماً. كَانَ فَقِيهاً قَبْلَ أَنْ يُخْلَقَ، وقَرَأَ الْوَحْيَ قَبْلَ أَنْ يَنْطِقَ[٣١].

وحيث إنّنا أشرنا عند كلامنا عن الشرعيّة الذاتيّة للنخبة بأنّ الحكم عبارة عن فنٍّ يحتاج إلى علم وقدرة واسعة الأفق، وأنّه في المجموع ينبغي للحاكم أن يكون أجدر الأفراد في هذا الشأن، وأن يتحلّى بصفات الكمال العديدة في ما يتعلّق بأمور هداية المجتمع...، من هنا نجد أنّ الإمام الحسن عليه السلام يعرِّفه بأنّه أعلم أهل زمانه، وصاحب الحلم ـ الذي هو من شروط الحكم ـ، والفقيه بالعلم الإلهيّ والمطّلع على الوحي المنزل. لذا يرى أنّ هذا هو بنفسه السند لصلاحيّته المطلقة من بين أفراد المجتمع لتولّي زمام الحكم. تماماً كما كان الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله قد اعتبر أنّ إمامة وولاية الإمام الحسين عليه السلام على المجتمع ليست إلاّ فَرْعاً لهذه النقطة الدقيقة؛ من أنّه أفضل الخلق بين أفراد الأمّة، ولذا سُمّيَ إماماً للمسلمين، وحجّة ربّ العالمين على الناس: «وأمّا الحسين فإنّه... خير الخلق بعد أخيه، وهو إمام المسلمين...، وحجّة الله على خلقه»[٣٢].

وممّا لا شكّ فيه أنّه لا تعارض في المنطق الشيعيّ بين شرعيّة النخبة وبين الشرعيّة الإلهيّة؛ ذلك أنّ الله عزَّ وجلَّ لا يفوّض منصب الحكم إلاّ لأفضل الخلق على وجه الأرض، ولِمَنْ يتمتّع بالأهليّة الكاملة لذلك. وعلى هذا الأساس نجد أنّ أهل البيت عليهم السلام، الذين تمّ تنصيبهم من قبل الله في منصب الإمامة والولاية على الناس، كانوا أَلْيَق الأشخاص على الإطلاق، والحائزين لمقام العصمة والبُعْد عن المعصية، وكانوا أعلم أهل زمانهم، وأقدر الأنام على الحُكْم والحكومة، وأخبر أفراد الأمّة في المجالات كافّة. ولكنْ بالرغم من ذلك نجد أنّهم ـ بناءً لرأي الشيعة ـ يحتاجون إلى أن تكون شرعيّتهم مستمدّة وموهوبة من قبل الله عزَّ وجلَّ، لا أنّ أهليّتهم المطلقة هي المِلاك والأساس والسند الوحيد لشرعيّتهم.

الفصل الثاني: مِلاك شرعيّة الثورة الحسينيّة

إذا رغبنا بتنفيذ أغلب الأمور الأساسيّة والمهمّة في المجتمع على نطاقٍ واسع

وقانونيّ فإنّنا نحتاج إلى ثلاث مراحل أساسيّة. مثلاً: إذا أراد فردٌ من الأفراد أن يصبح طبيباً عليه أن يطوي ثلاث مراحل رئيسة: الأهليّة؛ والقانونيّة؛ والتقبّل. ففي مرحلة الأهليّة ينبغي على هذا الشخص أن يحصِّل الكفاءة اللازمة لعلاج المرضى، من خلال التعمّق والغوص في أسرار وخفايا هذه المهنة. وبعد الوصول إلى هذه المرحلة لا يمكن لهذا الشخص أن يبدأ بممارسة الطبّ بشكلٍ رسمي إلاّ بعد أن تصدر له المؤسّسة المختصّة إجازةً بمزاولة عمل الطبّ. فمجرّد حيازته للأهليّة والكفاءة لا يعطيه الشرعيّة في التصدّي للعمل الطبّي.

وفي المرحلة الثالثة نجد أنّه بالرغم من كونه قد أصبح طبيباً مؤهَّلاً وقانونياً، لكنْ طالما لم يُقْدِم المريض على الرجوع إليه، وطلب العلاج منه، لن يتاح له ـ في وقتٍ من الأوقات ـ إعمال أهليّته وقانونيّته بشكلٍ فعليّ، وبعبارة أخرى: لا يمكن له أن يُبرز طبّه ومهارته بين الناس.

ويمكن أن نلفت النظر إلى أنّ أساس الحكم في أيّ مجتمعٍ من المجتمعات يعتبر من جملة المجالات التي ينطبق فيها هذا المبدأ، بل هو أفضل وأوضح مصاديقها. فإذا كان من المفترض أن يكون مبنيّاً على نحو شرعيّ، وأن تكون أوامره نافذة بين الناس، فهو يحتاج إلى هذه المراحل الثلاث، والتي هي عبارة عمّا يلي:

١ـ مرتبة الاستعداد والصلاحية، أي أن يكون هذا الشخص مشتملاً على الصفات والمَلَكات اللازمة للولاية والحكومة.

٢ـ مرحلة الجعل والاعتبار؛ بمعنى أنّ يتمّ إعطاء منصب ومقام الولاية إلى الحاكِم الواجد للصلاحية المطلوبة، وذلك من قِبَل شخص كانت ولايته مسلَّمة من قبل الجميع.

٣ـ مرتبة الولاية والسلطة الفعليّة الحاصلة، وهي تحصل بمبايعة الناس للحاكم الواجد لشرط الصلاحية، ومن ثمّ تسليمه السلطة والحُكْم فعلاً[٣٣].

ولا يخلو من اللطف ما عبّر به بعض المفكّرين، ضمن توضيحه لهذه المراحل الثلاث، حيث قال: يمكن لنا أن نعتبر؛ لتسهيل البحث، أنّ المرتبة الأولى (أي مرتبة الاستعداد والصلاحيّة) هي نفس الأهليّة، وأنّ المرتبة الثانية (أي مرتبة الجعل

والاعتبار) هي نفس القانونيّة، كما يمكن لنا اعتبار المرتبة الثالثة (أي مرتبة السلطة الفعليّة) هي نفس التقبُّل والمقبوليّة. وبعبارة أخرى: إنّ الولاية في الحكومة الإسلاميّة تشمل ـ بحسب التحقيق الخارجيّ ـ مراتب الشرعيّة والمقبوليّة، ومفهوم الشرعيّة يتضمَّن بدوره مفهومَيْ: الأهليّة؛ والقانونيّة[٣٤].

من هذا المنطلق نجد الشيعة يرَوْن أنّ كلاًّ من حكومة الإمام الحسين عليه السلام وثورته تتمتّعان بالشرعيّة على السواء. فالإمام ـ كسائر الأئمّة ـ واجدٌ للأساسَيْن الرئيسَيْن، وهما: الأهليّة؛ والقانونيّة؛ أمّا البحث في المقبوليّة فيعود ـ بناءً على ما تقدّم ـ إلى إعمال الإمام عليه السلام شرعيّته، لا أنّ المقبوليّة من أركان أساس شرعيّته. وعلى فرض عدم وجود التقبّل والمقبوليّة فإنّ الشرعيّة ستبقى موجودة. ولذا سيكون جهدنا منصبّاً في بحثنا عن بيان شرعيّة الثورة الحسينيّة استناداً إلى الركنَيْن الرئيسَيْن: الأهليّة؛ والقانونيّة، وإنْ كنّا سنتعرّض أيضاً في بحث دور البَيْعة ودعوة الكوفيّين إلى ركن المقبوليّة وإعمال الشرعيّة.

أ ـ مِلاك الأهليّة (الحقانيّة)

لقد اعتبر الإمام الحسين عليه السلام في مواطن عديدة أنّه صاحب الحقّ في الحكومة. لكنّ السؤال الذي يمثل بين أيدينا: ما هي المعايير التي استند عليها الإمام لاعتبار أحقّيّته وأهليّته في استلام زمام الحكم؟

نجد أنّ الإمام قد اعتمد في هذا الباب على مِلاكات وأُسس مختلفة، والتي سنقسّمها إلى قسمين رئيسين:

١ ـ القرابة من الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله

لقد جعل الإمام الحسين عليه السلام قرابته من رسول الله صلى الله عليه وآله سنداً لحقّانيّته وأهليّته في تولّي زمام الحكم، وذلك في أحاديث كثيرة، معتبراً نفسه أحقّ أفراد الأمّة بهذا الأمر. فقد ورد عنه قوله:

ـ نَحْنُ أَهْلُ بَيْتِ مُحَمَّدٍ أَوْلَى بِوَلايَةِ هَذَا الأَمْرِ عَلَيْكُمْ مِنْ هَؤُلاءِ المُدَّعِينَ مَا لَيْسَ

لَهُم[٣٥].

ـ وَكُنَّا أَهْلَهُ وَأَوْلِيَاءَهُ وَأَوْصِيَاءَهُ وَوَرَثَتَهُ وَأَحَقَّ النَّاسِ بِمَقَامِهِ فِي النَّاسِ[٣٦].

ـ إِنِّي أَحَقُّ بِهَذَا الأَمْرِ؛ لِقَرَابَتِي مِنْ رَسُولِ اللّهِ[٣٧].

ـ اللهُمَّ إِنَّا عِتْرَةُ نَبِيِّكَ مُحَمَّدٍ صلى الله عليه وآله...، فَخُذْ لَنَا بِحَقِّنَا[٣٨].

لقد اعتبر الإمام الحسين عليه السلام ـ عبر هذه الأحاديث ـ أنّ قرابته من النبيّ صلى الله عليه وآله هي الدليل على كونه مؤهَّلاً للحكم؛ باعتبار أنّ أهل بيت النبوّة عليهم السلام هم الأكثر علماً واطّلاعاً من الباقين على الإسلام وعلى تعاليم الدين الحنيف، فهم يُعتبرون في ظلّ التربية النبويّة أكثر أهليّةً للتصدّي لهذا المنصب.

لقد بيّن الإمام الحسين عليه السلام هذا المِلاك وهذا الأصل للذين يؤمنون بهذه الصفة، ويرون أنّها توجب علوّه وأفضليّته. ومن هنا نجد أنّه كان يعتبر انتسابه إلى شجرة النبوّة، في مقابل مَنْ ينتسب إلى شجرة الكفر، موجباً لرفعته وأهليّته عليهم.

٢. الفضائل وأوصاف الكمال

لقد عدَّد الإمام الحسين عليه السلام في غير موضع فضائله وأوصاف كماله، وجعلها من مِلاكات وأُسس أهليّته وأحقّيّته لتولّي الحكومة: إِنَّا... مَعْدِنُ الرِّسَالَةِ، ومُخْتَلَفُ المَلائِكَةِ، وبِنَا فَتَحَ اللّهُ، وبِنَا خَتَمَ اللّهُ، ويَزِيدُ رَجُلٌ فَاسِقٌ، شَارِبُ الخَمْرِ، قَاتِلُ النَّفْسِ المُحَرَّمَةِ، مُعْلِنٌ بِالفِسْقِ...، وَ نَنْظُرُ وتَنْظُرُونَ أَيُّنَا أَحَقُّ بِالبَيْعَةِ والخِلافَةِ[٣٩].

وقد أشار النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله في روايةٍ إلى أهليّة الإمام الحسين عليه السلام للإمامة؛ حيث قال: خَيْرُ الْخَلْقِ بَعْدَ أَخِيهِ، وهُوَ إِمَامُ المُسْلِمِينَ...، وحُجَّةُ اللّهِ عَلَى خَلْقِهِ[٤٠].

ومن البديهي أنّ مَنْ له القدرة على استلام زمام هداية المجتمع، وجعل ذلك على عاتقه...، ينبغي أن يتحلّى بالمؤهّلات اللازمة للقيام بهذا الأمر. وهذا ما نجده جليّاً وواضحاً في ما بَيَّنه الإمام من كونه يمتلك كلّ المؤهّلات اللازمة من جهةٍ؛ وما بيّنه ـ من جهةٍ أخرى ـ من عدم لياقة يزيد في الطرف المقابل، فجعل ذلك مِلاك أحقّيّته في الحكم، وعدم أهليّة يزيد لذلك. واللطيف أنّ الإمام أعطى الآخرين حقّ الحكم، وعبَّر عن المسألة على أنّها من البديهيّات، مستخدماً في سبيل ذلك الاستفهام الإنكاريّ.

ب ـ ملاك القانونيّة

إنّ ملاك القانونيّة ـ الذي يُعدّ من الأركان الأساسيّة للشرعيّة ـ بمعنى أنّ منصب الحكومة لم يُمنَح لفردٍ من الأفراد إلاّ عبر شخصٍ يمتلك صلاحيّة المنح والإعطاء، تماماً كما قام النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله بتنصيب أمير المؤمنين عليّ عليه السلام وليّاً على الناس يوم غدير خُمّ بأمرٍ من الله عزَّ وجلَّ. وكما هو واضح لا حاجة في هذه المرحلة لترتيب أيّ أثر على هذه الولاية؛ إذ بمجرّد التنصيب تكتسب الولاية الصفة القانونيّة، وذلك نظير: ولاية الأب على أموال الصغير، حيث أعطى الشارع المقدَّس هذه الولاية للأب، فلو قام الآخرون بمنع الأب من إعمال ولايته هذه، ولم يستطع إبرازها وإخراجها إلى حيِّز الظهور...، فإنّ ذلك لا يمسّ ولا يضرّ بقانونيّة حقّه بالولاية على أموال صغيره.

وفي ما يتعلّق بالإمام الحسين عليه السلام، وكذا سائر الأئمّة، ينبغي القول: إنّ الأئمّة عليهم السلام، مضافاً لما يتمتّعون به من الأهليّة، تمّ تفويض أمر الحكومة على الناس إليهم، فجُعلوا أئمّةً على الأُمّة وقادةً لها. لقد ورد في ذيل الآية الشريفة: ﴿**أَطِيعُوا اللّٰهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنْكُمْ**﴾ روايةٌ تدلّ على إمامة الأئمّة الاثني عشر بأجمعهم، وأمّا في خصوص قانونيّة وتنصيب الإمام الحسين عليه السلام لتولّي زمام حكم المجتمع فنشير إلى بعض الروايات:

قال النبيّ الأكرم في ما يرتبط بالإمام الحسين عليه السلام، وتنصيبه إماماً على الأمّة، ووجوب طاعة أوامره: فأَمَّا الْحُسَيْنُ فَإِنَّهُ مِنِّي.... خَيْرُ الْخَلْقِ بَعْدَ أَخِيهِ، وهُوَ إِمَامُ الْمُسْلِمِينَ...، وحُجَّةُ اللّهِ عَلَى خَلْقِهِ...، وطَاعَتُهُ طَاعَتِي، مَنْ تَبِعَهُ فَإِنَّهُ مِنِّي، ومَنْ عَصَاهُ فَلَيْسَ مِنِّي(٤١).

وتدلّ هذه الرواية ـ من دون حاجةٍ إلى أدنى توضيح ـ على نصب الإمام الحسين عليه السلام من قبل النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله إماماً على الخَلْق وحاكماً عليهم، ووجوب طاعة الناس لأوامره.

ولذا لمّا طلب معاوية من الإمام الحسين عليه السلام أن يصعد المنبر ويخطب في الناس قال الإمام في ما يتعلّق بتنصيبه إماماً: نَحْنُ حِزْبُ اللّهِ الغَالِبُونَ، وعِتْرَةُ نَبِيِّهِ الأَقْرَبُونَ، وأَحَدُ الثَّقْلَيْنِ، الَّذِين جَعَلَنَا رَسُولُ اللّهِ صلى الله عليه وآله ثانِيَ كِتَابِ اللّهِ فِيهِ تَفْصِيلٌ لِكُلِّ شَيْءٍ...،

فَأَطِيعُونَا؛ فَإِنَّ طَاعَتَنَا مَفْرُوضَةٌ؛ إِذْ كَانَتْ بِطَاعَةِ اللّهِ ورَسُولِهِ مَقْرُونَةً؛ قَالَ اللّهُ تَعَالَى: ﴿**أَطِيعُوا اللّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنْكُمْ**﴾[٤٢].

في هذه الرواية يعتبر الإمام الحسين عليه السلام بأنّه وأهل البيت جميعاً أفضل الناس لتولّي أمر الحكومة؛ وذلك لما جعل لهم النبيّ صلى الله عليه وآله من مكانة بحذاء كتاب الله وفي عرضه. لذا كانت طاعتهم واجبة، وإنّهم من مصاديق أُولي الأمر الذين تكون طاعتهم في طول طاعة الله ورسوله صلى الله عليه وآله المفترضة على الناس. ومن هنا نجد أنّ الإمام يرى أنّ شرعيّته تامّة، فيطلب من الناس تمكينه من إعمال شرعيّته بإطاعة أوامره. والمسألة اللطيفة في المقام هي أنّ الإمام كان قد بيَّن شرعيّته على مرأى ومسمع من معاوية.

ومن الروايات الأُخرى التي يمكن الاستناد إليها في هذا المقام الحديث النبويّ المشهور: الحَسَنُ والحُسَيْنُ إِمَامَانِ، قَامَا أَوْ قَعَدَا[٤٣].

لقد اعتبر النبيّ صلى الله عليه وآله بموجب هذه الرواية أنّ قيادة وإمامة هذين الإمامين الهمامين ثابتةٌ لهما، سواءٌ نهضا بأمر الإمامة أم جلسا جانباً؛ رعاية للمصلحة، أو عملاً بالتقيّة[٤٤].

وكتأييدٍ لهذا الحديث النبويّ، وأنّ ثورة الإمام الحسين عليه السلام ـ كما هو الحال في صلح الإمام الحسن عليه السلام ـ ترجع في الواقع إلى أمر الله تعالى وأمر نبيّه، وتنصيبهما له، نشير إلى روايةٍ عن الإمام الحسين عليه السلام، حيث خاطب بها جابر بن عبد الله الأنصاري، حين خروجه نحو العراق، بقوله: يا جابر، قد فعل أخي ذلك بأمر الله تعالى ورسوله، وأنا أيضاً أفعل بأمر الله تعالى ورسوله[٤٥].

وكما أنّ إمامة هذين الإمامين الهمامين نابعةٌ من التنصيب الإلهيّ لهما كذلك ينبغي استجلاء حقيقة شرعيّة الثورة الحسينيّة من الأوامر الإلهيّة والدساتير النبويّة، تماماً كما هو الحال في الصلح الحسنيّ.

وفي هذا المجال نجد الإمام عليه السلام في روايةٍ أخرى، في جوابه لعبد الله بن جعفر ـ زوج السيدة زينب ـ، يشير إلى أنّ أساس قيامه وخروجه على حاكم ذلك الزمان إنّما كان بأمرٍ من رسول الله صلى الله عليه وآله، وأنّه هو السند في ذلك، حيث يقول: إنّي رأيتُ رؤيا

فيها رسول الله، وأُمرت فيها بأمرٍ أنا ماضٍ له، عليٌّ كان أَوْلى[٤٦].

ومن مجموع هذه الروايات نستنتج أنّه، مضافاً إلى ملاك الأهليّة والحقانيّة التي يتمتّع بها الإمام الحسين في ما يرتبط بالحكومة على الناس، فإنّ تنصيبه في هذا المقام تمَّ من قِبَل الله عزَّ وجلَّ، وبالتالي فهو حائزٌ على الجنبة القانونيّة أيضاً. وكما أوضحنا فإنّ عدم تمكين الناس له، وعدم طاعتهم لأوامره، وعدم اعترافهم به، أو عدم قبولهم بالإمام حاكماً عليهم، ليس له أيُّ أثر سلبيّ في شرعيّة حكومته. وقد اعتبر النبيّ الأكرم في كلامه أنّ الإمام الحسين حائزٌ على ملاك الأهليّة، مبيِّناً في الوقت ذاته بأنّه أفضل الخلق بعد أخيه الإمام الحسن، فوضَّح بذلك أنّه منصوبٌ على الناس إماماً. وبهذا البيان يكون قد ضمّ له النبيّ عنصر القانونيّة في حاكميّته، بالإضافة إلى عنصر الأهليّة الذي يتمتَّع به.

وحيث كان الإمام يرى ـ من جهةٍ ـ أنّ أركان شرعيّته تامّة، ومن جهةٍ أخرى أنّ إقبال عامّة الناس عليه قد هيّأ الأرضيّة المناسبة لثورته، فقد أشعل جذوة الثورة بقيامه. والواقع أنّ هذا التقبّل العام من قِبَل الناس هو الذي جعل القيام مناسباً في ذلك الزمان. والحال أنّ هذه الظروف لم تكن متوفِّرة في الأعوام الخمسة والعشرين التي قضاها أمير المؤمنين جليس المنزل، ولا في السنوات العشر من إمامة الإمام الحسن، ولا حتّى في السنوات العشر الأولى من إمامة الإمام الحسين. كلُّ ذلك مع التسليم بأنّ هؤلاء الأئمّة الثلاثة كانوا ـ كسائر أئمّة الهدى ـ حائزين على شرعيّة الحكم وأهليّة الحكومة على حدٍّ سواء. وسنتعرّض لهذا الأمر ضمن بحثنا لدور بَيْعة الكوفيّين ودعوتهم في ما يلي.

الفصل الثالث: دور بَيْعة الكوفيّين ودعوتهم في شرعيّة الثورة الحسينيّة

بعد أن اعتقدنا بأنّ الأئمّة الأطهار ـ ومنهم الإمام الحسين ـ يمتلكون مقام العصمة، ويتمتَّعون بالأهليّة والصلاحيّة في موضوع الحكم والحكومة (أي إنّ أهليّتهم وحقّانيّتهم كانت ثابتة)، وبعد أن أثبتنا أنّهم كانوا منصّبين بالتنصيب الإلهي من جهة ولايتهم (فهم حائزون على ملاك القانونيّة)، نكون قد أثبتنا بالمجموع شرعيّة

حكمهم وحاكميّتهم. أمّا الآن فنحن في صدد بحث دور الناس في حاكميّتهم. وقبل أن نتعرّض لأحاديث الإمام الحسين عليه السلام نرى من الضروري أن نقدِّم مقدّمة في ذلك.

إنّ أيّ نظام حكم يحتاج إلى ركنين أساسين: الحاكم؛ والشعب، وبعبارة أخرى: أوامر الحكومة؛ وامتثال الشعب. وإذا لم يتحقَّق كلا هذين الركنين؛ لأيّ سبب كان، فلن تتشكّل أيّ حكومة أو نظام، بل حتّى لو وُجدت لبرهة من الزمن فإنّه لن يُكتَب لها الاستمرار؛ إذ لو اتّفق الناس على عدم الانصياع لأوامر الحكومة فلن يبقى لهذه الحكومة إلاّ الاسم لا غير. لهذا السبب لا يمكن إنكار ما لدور الناس من أهميّة في تحقُّق الحكومات. ومن هنا كان أهل البيت ـ الذين لهم الشرعيّة في الحكم والحكومة على نحوٍ ثابت ومسلّم ـ بحاجة إلى إقبال الناس عليهم وتقبّلهم؛ لإعمال حاكميّتهم، وتحقُّق حكومتهم في الخارج؛ لأنّ المتصدّين لتسلّم زمام الأمور ـ حتّى لو كانوا من أفضل الناس ـ إذا لم يكونوا مقبولين من عامّة الشعب في مرحلة العمل فلن يُكتب لذلك الحكم أيّ تحقُّق في الخارج. وبناءً على ذلك لا تنشأ شرعيّة الحكم في نظر الإسلام ولا تتولّد من رضا الناس وقبولهم، بل يكون انقياد الناس هو الموجِب لإعمال الحاكميّة، التي تمّ إثبات شرعيّتها قبل ذلك.

وأمّا بالنسبة إلى الإمام الحسين عليه السلام فكان يعتقد أيضاً بأنّ حكمه شرعيّ بما لا يشوبه الشكّ، وعندما وصلته رسائل الناس، وإعلانهم الوفاء والنصرة له، رأى أنّ أرضيّة إعمال حاكميّته بشكلٍ علنيّ وظاهر قد أصبحت مهيّأة. لذا عزم على الاستعانة بهذا المَدَد الحاصل من إقبال الناس، ووجود الناصر والمعين؛ ليعمل من خلال ذلك على تشكيل الحكومة، وإحياء القِيَم الإسلاميّة المنسيّة، وبالتالي العمل على هداية المجتمع الإسلاميّ نحو كماله وصلاحه. وسوف نبحث هذه الفكرة في بعض ما ورد من الروايات المرويّة عن الإمام الحسين عليه السلام:

أ ـ أشار الإمام الحسين عليه السلام إلى أهليّته وأحقّيّته للخلافة في رسالته إلى وجهاء البصرة، كما طلب منهم العَوْن والمساعدة في سبيل إيجاد الحُكْم الذي يعمل على إحياء سنّة النبيّ صلى الله عليه وآله، حيث ذكر لهم فيها: فإنّ الله اصطفى محمّداً صلى الله عليه وآله على خلقه... وكنّا أهلَه وأولياءَه وأوصياءَه وورثته... ونحن نعلم أنّا أحقّ بذلك الحقّ المُستحقّ علينا

ممَّنْ تولاّه... وإنْ تسمعوا قولي وتطيعوا أمري أَهْدِكم سبيل الرشاد(47).

لقد بيّن الإمام الحسين في الفقرة الأولى استحقاقه وأهليّته. أمّا في الفقرة الثانية فذكَّرهم بقانونيّة حكمه وحقّه به. وفي الفقرة الثالثة بيَّن أنّه مع إعلان الناس الوفاء والنصرة له يصبح تحققُ الحاكميّة مضموناً. وفي هذه الرواية هناك بعض النقاط التي تسترعي الانتباه، وهي:

1ـ إنّ مقتضى الشرط الموجود في الفقرة الأخيرة من الرواية يفيد أنّ للناس الحقّ في الاختيار في ما يتعلّق بالحكومة، وذلك بالمعنى الذي ذكره الإمام من أنّه إذا أطعتُم أوامري فإنّي سأهديكم سبيل الرشاد والصلاح. وهذا الشرط يدلّ على أنّ الناس هم أصحاب الحقّ في الاختيار في عمليّة انتخاب الحكومة، وأنّه باختيارهم يحصل إيجاد النظام والحكومة الخاصّة في المجتمع. وعلى الرغم من أنّ العبارة السابقة توحي بأنّ هؤلاء الناس هم مَنْ يُعيِّن الحاكم في المجتمع، إلا أنّ الإمام في حديثه هذا لم يكن في صدد إضفاء صبغة الشرعيّة على الحكومة التي تعتمد على رأي الناس واختيارهم فقط، فهو لم يتجاهل كلاًّ من مرتبة الأهليّة والأحقيّة، ولا مرتبة القانونيّة؛ إذ إنّ الناس كانوا راضين بحكومة معاوية ويزيد، ومع ذلك لم يعتبرها الإمام شرعيّةً، بل أعلن حرمة تلك الحكومة والخلافة، مستنداً بذلك إلى الحديث النبويّ الشريف: لَقَدْ سَمِعْتُ جَدِّي رَسُولَ اللّهِ صلى الله عليه وآله يَقُولُ: الخِلاَفَةُ مُحَرَّمَةٌ عَلَى آلِ أَبِي سُفْيَان(48).

2ـ لقد جعل الإمام الحسين عليه السلام الهداية إلى الرشاد والصلاح في هذه الفقرة من الرواية فرعاً عن إطاعة الناس للأوامر، وهو ما يشكِّل رعايةً للمبنى العقلي الذي يفترض بأنّه إذا لم يُصغِ الناس لأوامر الحاكم ويطيعوها لن يكون بيد الحاكم أيّ شيء، فإقبال الناس ورضاهم هو أحد الأركان التي تشكّل الحكومة، وهو ما أشار إليه أمير المؤمنين عليه السلام في رعايته لهذه القاعدة، حين قال: لا رَأيَ لِمَنْ لا يُطَاع(49).

ب ـ ذكر الإمام الحسين عليه السلام في رسالته إلى أهل الكوفة ـ بعد الحمد والثناء على الله ـ: أَمَّا بَعْدُ، فَإِنَّ كِتَابَ مُسْلِمِ بْنِ عَقِيلٍ جَاءَنِي، يُخْبِرُنِي فِيهِ بِحُسْنِ رَأيِكُمْ، واجْتِمَاعِ مَلَئِكُمْ عَلَى نَصْرِنَا، والطَّلَبِ بِحَقِّنَا، فَسَأَلْتُ اللّهَ أَنْ يُحْسِنَ لَنَا الصَّنِيعَ... فَإِنِّي قَادِمٌ عَلَيْكُمْ فِي أَيَّامِي هَذِهِ إِنْ شَاءَ اللّه(50).

يمدح الإمام في هذه الرواية رأي الناس في تصميمهم على نصرته؛ ليصل إلى حقّه. فهو يراه أمراً حسناً. وعلى هذا الأساس قرَّر شدّ رحاله نحو الكوفة؛ باعتبار أنّه كان يرى فيها مَنْ ينصره، وأنّ أهلها حاضرون للقتال والتضحية بين يديه حتّى تتحقّق حاكميّته على المجتمع. وهذا ما ورد في بعض الكتب التي تتحدّث عن ثورته، حيث ذُكر فيها: إنّ التكليف الشرعيّ يحتِّم عليه الخروج إلى العراق؛ لوجود الناصر(٥١).

وفي هذه المسألة نجد الإمامعليه السلام قد عمل تماماً كما عمل والده أمير المؤمنين حين قبل بالخلافة، حيث جعل أساس القبول بلوغ الحجّة عليه؛ بسبب وجود الناصر والمعين على تشكيل الحكومة الصالحة، حيث صرّح بذلك الإمام عليّعليه السلام في إحدى خطبه فقال: لَوْلا حُضُورُ الْحَاضِرِ، وقِيَامُ الْحُجَّةِ بِوُجُودِ النَّاصِرِ...، لأَلْقَيْتُ حَبْلَهَا عَلَى غَارِبِهَا(٥٢).

لذا لما رأى الإمام الحسينعليه السلام أنّ الأرضيّة التي يمكن أن تحقق حاكميّته على المجتمع أصبحت مهيّأة، من خلال مبايعة العديد من أهل الكوفة والبصرة له، رغب في اغتنام ذلك التأييد الواسع من قبل الناس، وهو الأمر الذي يهيِّئ الفرصة لإعمال حاكميّته الشرعيّة على المجتمع في قالب الحكومة؛ ليعمل بمعونتهم على إحياء القيَم الإسلاميّة، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومحو البدَع. وبعبارة جامعة: أراد أن يعمد إلى إحداث إصلاحات أساسيّة في الأمّة الإسلاميّة، ليجعل سيرة النبيّصلى الله عليه وآله والإمام عليّعليه السلام هي الحاكمة في هذا الميدان.

ج ـ في خطبته أمام جيش الحُرّ بن يزيد الرياحي تعرّض الإمامعليه السلام لذكر أحقّيّته وأهليّته لبيعة أهل الكوفة له، وبيَّن أنّ سفره إنّما استند إلى تلك البيعة، فقال: نَحْنُ أَهْلُ بَيْتِ مُحَمَّدٍ، أَوْلَى بِوَلايَةِ هَذَا الأَمْرِ عَلَيْكُمْ مِنْ هَؤُلاءِ المُدَّعِينَ مَا لَيْسَ لَهُمْ، والسَّائِرِينَ فِيكُمْ بِالجَوْرِ والعُدْوَانِ. فَإِنْ أَبَيْتُمْ إلاّ الكَرَاهَةَ لَنَا، والجَهْلَ بِحَقِّنَا، وكَانَ رَأْيُكُمُ الآنَ غَيْرَ مَا أَتَتْنِي بِهِ كُتُبُكُمْ، وقَدِمَتْ عَلَيَّ بِهِ رُسُلُكُمْ، انْصَرَفْتُ عَنْكُمْ(٥٣).

لقد ذكّر الإمام في خطبته هذه بقرابته من صاحب الرسالة، مشيراً إلى أنّه أحقّ الناس بالتصدّي لهذا الأمر، واعتبره حقّاً مسلَّماً له، حيث خاطبهم فيها بأنّي ما أتيتُ إليكم إلاّ لأنّكم طلبتُم منّي أن أكون الحاكم عليكم، وأنا أحقّ الناس بذلك.

ولكنْ إنْ نقضتُم بيعتنا، ورفضتُم أوامرنا، ورغبتُم عن نصرتنا، وبعبارةٍ أخرى: إذا زال التأييد الواسع لحكومتي ـ ذلك التأييد الذي يؤدّي إلى تأييد الحاكميّة ـ، عندها سأصرف النظر عن المجيء إليكم، وسأعود؛ لأنّ مقدّمات إيجاد حاكميّتي قد زالت.

وقد استند الإمام الحسين عليه السلام في خطبةٍ أخرى ـ خاطب فيها جيش الحُرّ ـ إلى أنّ تحرّكه نحو الكوفة كان نتيجة الرسائل العديدة المرسَلة من وجوه القوم الذين بايعوه، حيث قال: إِنِّي لَمْ آتِكُمْ حَتَّى أَتَتْنِي كُتُبُكُمْ، وقَدِمَتْ عَلَيَّ رُسُلُكُمْ، أَنْ اقْدِمْ عَلَيْنَا؛ فَلَيْسَ لَنَا إِمَامٌ، لَعَلَّ اللّهَ أَنْ يَجْمَعَنَا وإِيَّاكُمْ عَلَى الهُدَى والحَقِّ. فَإِنْ كُنْتُمْ عَلَى ذَلِكَ فَقَدْ جِئْتُكُمْ، فَأَعْطُونِي مَا أَطْمَئِنُّ إِلَيْهِ مِنْ عُهُودِكُمْ ومَوَاثِيقِكُمْ أَنْ أَقْدِمَ مِصْرَكُم؛ وإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا، وكُنْتُمْ لِمَقْدَمِي كَارِهِينَ، انْصَرَفْتُ عَنْكُمْ إِلَى الْمَكَانِ الَّذِي جِئْتُ مِنْهُ إِلَيْكُم[٥٤].

لقد بيَّن الإمام في بداية خطبته هذه أحقّيّته وأهليّته، إلاّ أنّه أشار إلى دور الناس الذي لا يمكن إنكاره في إيجاد الحكومة، وإعمال الحاكميّة، وتأكيده على ذلك بالقول: إنّكم إنْ تفُوا، وتبقوا على بيعتي، وترغبوا بوصولي إلى سدّة الحكم فعلاً، تحقَّقت حكومتي على الناس حقّاً. وبعبارة أخرى: عندما يصبح هناك تأييدٌ عامّ لحكومتي... عندها سأتصدّى لأمر الحكم، وسآخذ الأمر على عاتقي، وإلاّ فبنقضكم البيعة لن يكون لحاكميّتي أيُّ تحقّق في الخارج، وسوف أعود من حيث أتيتُ.

من مجموع هذه الروايات نستنتج أنّه لم يكن لبيعة الكوفيّين أيّ دور في إضفاء الشرعيّة على الإمام الحسين عليه السلام، أو على ثورته. وكذا لم يكن لنقضهم بيعته أيُّ تأثير يسلب عنه تلك الشرعيّة. بل يمكن بيان حقيقة المسألة بالقول: إنّه مع بيعة الكوفيّين له كانت الأرضيّة قد أُتيحت لإعمال حاكميّة الإمام عليه السلام صاحب الشرعيّة، وبنقض البَيْعة، وعدم طاعة الناس له، تزلزلت تلك الحاكميّة، ولم يُتَح لها الانتقال إلى مرحلة الفعليّة، لا أنّ أصل حاكميّة الإمام هي التي تزلزلت.

أمّا النقطة الأخيرة في المقام فإنّ تأييد الناس وإقبالهم لو كان موجباً لإضفاء صبغة الشرعيّة على الحكومة، بحيث كانت الشرعيّة تتولّد عن التأييد، لكان

نقض البيعة وزوال تأييد الناس للإمام الحسين عليه السلام يستلزم زوال الشرعيّة عن حكومته، وبالتالي عدم شرعيّة أصل قيامه وثورته. ولكن بناءً على الرواية الماضية، التي رواها الإمام عن جدّه الأكرم، والتي يقول فيها: لَقَدْ سَمِعْتُ جَدِّي رَسُولَ اللّهِ صلى الله عليه وآله يَقُولُ: الْخِلاَفَةُ مُحَرَّمَةٌ عَلَى آلِ أَبي سُفْيَان(٥٥)، نعلم أنّه إذا بايع عامّةُ الشعب معاويةَ ويزيد لم تؤدِّ بيعتُهم إلى إضفاء الشرعيّة على حكمهما، بل إنّ أساس خلافتهما وحكومتهما غير شرعيّة.

وعلى هذا الأساس تنفي هذه الرواية أن تكون شرعيّة الحكومة معتمدة على إقبال الناس وتأييدهم. ولذا لم يكن لبيعة أهل الكوفة أو نقضهم أيّ دور في إضفاء صبغة الشرعيّة أو سلبها عن ثورة الإمام الحسين عليه السلام، بل تثبت أنّه ينبغي على الحاكم الإسلاميّ ـ إذا أراد أن يضفي على حكومته صبغة الشرعيّة ـ أن يتمتَّع بعنصرين أساسين، هما: عنصر الأهليّة (الحقانيّة)؛ وعنصر القانونيّة.

الفصل الرابع: إضفاء صبغة الشرعيّة على الثورة الحسينيّة

بما أنّ حكام الجور عملوا بعد واقعة كربلاء على سلب الشرعيّة عن هذه الثورة، ودأبوا على إظهارها كعملٍ غير صحيح، ووصفوها بأنّها خروج على خليفة ذلك الزمان؛ ليسدّوا بذلك الطريق أمام أيّ ثورة أخرى تشابهها، ومن جهة أخرى تعدّ بعض العناصر ـ من قبيل: مكافحة الظلم والجور، وتحلّي أهل البيت بصبغة الشرعيّة ـ من المفاهيم الأساسيّة التي تحظى بتأكيد النظام السياسيّ الشيعيّ...، نجد أنّ النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله، وكذا الأئمّة الأطهار عليهم السلام، لم يَدَعوا فرصةً إلاّ اغتنموها لبيان شرعيّة هذا القيام، وتوضيح أنّ حكام ذلك العصر هم الذين كانوا يفتقدون للشرعيّة، فأنهَوْا هذا الأمر إلى أسماع الناس بطرق عديدة، ولعصور متمادية. وقد ورد في روايات كثيرة أنّ هذا الأمر قد طرح على لسان النبيّ صلى الله عليه وآله منذ الأيام الأُولى لولادة الإمام الحسين عليه السلام، ثمّ استمرّ بالتداول على ألسنة سائر الأئمّة، الذين سعَوْا إلى إبراز شرعيّة قيام الإمام الحسين عليه السلام، وإيصال ذلك إلى الناس بشتّى الوسائل.

أ ـ إضفاء الشرعيّة على الثورة قبل وقوعها

حيث إنّ الروايات الواردة في هذا الأمر عديدةٌ فسوف نتعرّض فقط لذكر روايات عن النبيّ. وفيها يعمد الرسول الأكرم ـ أثناء بيانه لحبّه الشديد للإمام الحسين في مواقف مختلفة ـ إلى ذكر واقعة يوم عاشوراء، فيبكي على الظلم اللاحق به، ثمّ يلعن قتلة الإمام. لقد بيَّن النبي هذه القضيّة على الملأ مراراً، وكرّر ذكرها لعامّة الناس؛ لكي يكون هذا الحديث الصادر في زمن النبيّ بمثابة الضامن لشرعيّة الإمام، وأن يكون مع نقل الرواة له في ذلك اليوم سنداً على شرعيّة الثورة الحسينيّة التي ستقع عام ٦١هـ. تماماً كما فعل في شأن عمّار بن ياسر، حيث قال: تَقْتُلُهُ الْفِئَةُ الْبَاغِيَة[٥٦]، وقد كانت شهادة عمّار في معركة صفّين سنداً لشرعيّة الإمام عليّ، ولعدم شرعيّة معاوية.

أمّا في ما يتعلّق بالإمام الحسين فقد ورد عن النبيّ: خَرَجَ النَّبِيُّ فِي سَفَرٍ له، فَوَقَفَ فِي بَعْضِ الطَّرِيقِ، واسْتَرْجَعَ، ودَمَعَتْ عَيْنَاهُ؛ فَسُئِلَ عَنْ ذَلِكَ، فَقَالَ: هَذَا جَبْرَئِيلُ يُخْبِرُنِي عَنْ أَرْضٍ بِشَطِّ الفُرَاتِ يُقَالُ لَهَا: كَرْبَلاءُ، يُقْتَلُ عليهَا وَلَدِيَ الحُسَيْنُ بنُ فَاطِمَة، فَقِيلَ لَهُ: مَنْ يَقْتُلُهُ يَا رَسُولَ اللّه؟ فَقَالَ: رَجُلٌ اسْمُهُ يَزِيدٌ لعنه اللّه... ثُمَّ رَجَعَ النَّبِيُّ مِنْ سَفَرِهِ ذَلِكَ مَغْمُوماً، فَصَعِدَ الْمِنْبَرَ...، وقَالَ: ...هَذَانِ أَطَايِبُ عِتْرَتِي، وخِيَارُ ذُرِّيَّتِي، وقد أخبرني جبرئيل أنّ وَلَدي هذا مقتولٌ مخذول، اللهُمَّ فَبَارِكْ لَهُ فِي قَتْلِهِ، واجْعَلْهُ مِنْ سَادَاتِ الشُّهَدَاءِ، اللهُمَّ ولا تُبَارِكْ فِي قَاتِلِهِ وخَاذِلِه[٥٧].

ينقل النبيّ الأكرم هذه الرواية عن جبرئيل، ويخبر فيها الناس ـ ودموعه تنهمر على خدَّيْه ـ عن قاتل الحسين بالاسم، ويلعنه. ثمّ بعد أن عاد من سفره أخبر جميع الناس مرّةً أخرى بهذا الخبر، ثمّ ذكر لهم أنّ الإمامَيْن الحسن والحسين هما أطيب وأطهر عترته وخيار ذريّته. وكذا الدعاء الذي دعا به الرسول، حيث دعا أن تكون الشهادة مباركة للإمام الحسين، وذلّة وهواناً على قاتليه. وما هذا البيان من نبيّ الإسلام إلاّ إعلانٌ لأحقّيّة الإمام الحسين وأهليّته في هذه الثورة، وسلبٌ للشرعيّة عن شخص يزيد وأصحابه.

ومضافاً إلى ذلك فقد وصّى النبيّ المسلمين بأن يعملوا على حماية الإمام

الحسين﵇، وأن يقوموا بنصرته، حيث ورد عن أنس بن الحارث أنّه قال: سَمِعْتُ النَّبِيَّﷺ يَقُولُ: إِنَّ ابْنِي هَذَا - يَعْنِي الْحُسَيْنَ - يُقْتَلُ بِأَرْضٍ مِنَ الْعِرَاقِ، فَمَنْ أَدْرَكَهُ مِنْكُمْ فَلْيَنْصُرْهُ... فَقُتِلَ أَنَس بن الحارث مَعَ الْحُسَيْنِ﵇(٥٨).

ب ـ إضفاء الشرعيّة على الثورة بعد وقوعها

لقد سعى أهل بيت العصمة وأئمّة الهدى﵈ في السنوات التي أعقبت حادثة كربلاء ـ وبطرقٍ مختلفة ـ إلى إبراز الشرعيّة التي كان يتمتّع بها الإمام الحسين﵇ في قيامه، وأنّه كان صاحب حقٍّ في ذلك. وعلى هذا الأساس نجدهم اعتبروا أنّ شرعيّة الإمام الحسين﵇ ليست إلاّ شرعيّة أمير المؤمنين﵇ وشرعيّة النبيّﷺ، وفي المقابل فإنّ عدم شرعيّة يزيد هي امتداد لعدم شرعيّة معاوية، ومن قبله أبي سفيان. وقد عبّر الإمام الصادق﵇ في إحدى رواياته عن هذا الأمر صراحةً، حيث قال: إِنَّا وَآلَ أَبِي سُفْيَانَ أَهْلُ بَيْتَيْنِ تَعَادَيْنَا فِي اللهِ؛ قُلْنَا: صَدَقَ اللهُ، وقَالُوا: كَذَبَ اللهُ؛ قَاتَلَ أَبُو سُفْيَانَ رَسُولَ اللهِﷺ، وقَاتَلَ مُعَاوِيَةُ عَلِيَّ بْنَ أَبِي طَالِبٍ، وقَاتَلَ يَزِيدُ بْنُ مُعَاوِيَةَ الْحُسَيْنَ بْنَ عَلِيٍّ﵇، والسُّفْيَانِيُّ يُقَاتِلُ الْقَائِمَ عَجَّلَ الله فَرَجَهُ(٥٩).

لقد وضع الإمام الصادق﵇ يزيد في هذه الرواية في مصافِّ أفراد من قبيل: أبي سفيان، ومعاوية، والسفيانيّ. وكلّ واحد منهم بادر في عصره ـ أو سيبادر ـ إلى محاربة حجّة الله على الأرض. وفي المقابل جعل الإمام الحسين﵇ في زمرة مَنْ اختارهم الله عزَّ وجلَّ حُكّاماً على الناس. وهذا نفسه عبارة عن سندٍ قطعيّ على عدم شرعيّة يزيد، وعلى الشرعيّة المطلقة للإمام الحسين﵇ في قيامه، حيث أضفى الإمام الصادق﵇ الشرعيّة على الثورة الحسينيّة من خلال هذا البيان، وأظهره للناس بوضوح.

ومن جملة ما يطرح في باب إضفاء صبغة الشرعيّة على الثورة الحسينيّة في السنوات التي تعقبها هو الزيارات المنقولة عن الأئمّة المعصومين﵈ في المواطن والأيّام الخاصّة؛ وذلك من أجل التذكير بواقعة كربلاء، وتداعي حقانيّة الثورة الحسينيّة في أذهان عامّة الناس، وهي المعروفة بعنوان «الزيارات المأثورة»، وقد ورد فيها: جَاهَدْتَ فِي سَبِيلِ الله(٦٠). اللهُمَّ صَلِّ عَلَى الإِمَامِ الشَّهِيدِ... السيد القائد... الْوَصِيِّ الْخَلِيفَةِ

الإمَامِ... اللهُمَّ صَلِّ عَلَى سَيِّدِي ومَوْلايَ... يَدْعُو الْعِبَادَ إِلَيْكَ، وِيَدُلُّهُمْ عَلَيْكَ، وقَامَ بَيْنَ يَدَيْكَ، يَهْدِمُ الْجَوْرَ بِالصَّوَابِ... جَاهَدَ فِيكَ الْمُنَافِقِينَ والْكُفَّارَ...، فَقَتَلُوهُ بِالْعَمْدِ الْمُعْتَمَدِ، قَتَلُوهُ عَلَى الإِيمَانِ، وأَطَاعُوا فِي قَتْلِهِ الشَّيْطَانَ[٦١]. أَشْهَدُ أَنَّكَ... جَاهَدْتَ الْمُلْحِدِينَ[٦٢].

وكما هو ملاحَظ في هذه العبارات الواردة في زيارات الإمام الحسين فإنّها تعطي شهادةً واضحة لشرعيّة قيام الإمام الحسين عليه السلام، وفي المقابل لا تسلب الشرعيّة عن يزيد فحَسْب، بل تعلن أنّه رجلٌ كافر وملحد. وهذه الكلمات الواردة في الزيارات، والمبثوثة بين الناس، إنّما هي في صدد مواجهة مَنْ ينفي الشرعيّة عن قيام الإمام الحسين، ويسِمُه بأنّه خروجٌ على خليفة العصر والزمان، فتوضِّح أنّ ثورته كانت في سبيل الله، وأنّ الجبهة المقابلة للإمام الحسين عليه السلام كافرةٌ ملحدة، وهي في الإجمال فاقدة للشرعيّة. وهذا هو ما عبَّر عنه بعض الكتّاب حين قالوا: إنّ ثقافة الشهادة والفداء ملحوظةٌ في مواطن متعدّدة من الزيارات المأثورة. فالقتل في سبيل الله، وعلى منهج رسول الله ودين الحقّ، وتحصيل السعادة في ظلّ الشهادة، والطرح الجادّ لهذه المسائل...، يتعارض مع الدعايات المُغْرِضة التي عرَّفت شهداء كربلاء، ومن قبلهم سيّد الشهداء، بوصفه باغياً على الخليفة، وخارجاً عن الشرعيّة[٦٣].

لقد وردت هذه الصفات والأعمال في الزيارات المأثورة؛ بغية إحباط الدعايات المغرضة. وهي شهادةٌ على أنّ الحسين عليه السلام وأصحابه كانوا مجاهدين في سبيل الله، وأنّ قتالهم ليس إلاّ جهاداً مقدَّساً ضدّ الباطل[٦٤].

الخلاصة

بما أنّ أهل السنّة اعتبروا أنّ الثورة الحسينيّة فاقدةٌ للشرعيّة فقد عملوا على التعريض بها، معتبرين أنّها قيامٌ وخروج على الخليفة. لذا فقد عملنا من خلال إبطال ما استندوا إليه على إبراز كون أساس هذه الثورة مشروعاً، وسعينا في هذه المقالة ـ من خلال تحليل هذه الثورة ـ إلى بيان شرعيّتها من خلال اتجاهين رئيسين.

في الاتجاه الأوّل أوضحنا أنّ مكافحة الظلم والفساد المتفشّي ومواجهة البدَع

التي أُوجدت في الدين الإسلامي هي وظيفة كلّ مسلم. وهذه الوظيفة تندرج في قالب فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وبطبيعة الحال فإنّ هذه الوظيفة ستكون أوجب وأعظم على الإمام الحسين عليه السلام؛ باعتبار أنّه هو الذي نشأ وترعرع في منزل الوحي، وهو الذي يقع على عاتقه أمر هداية الناس نحو طريق الحقيقة؛ بوصفه إماماً للمسلمين. وطبقاً للرواية النبويّة الشريفة فإنّ السكوت على هذا الأمر يعدّ اشتراكاً في ظلم الظالم، الأمر الذي سيعقبه عقوبةٌ عظيمة. وقد بيَّن الإمام عليه السلام للناس بأنّ ثورته أمرٌ مشروع، وذلك من خلال استناده إلى هذه الرواية الشريفة.

أمّا في الاتجاه الثاني فأهمّ ما يضفي الشرعيّة على الثورة الحسينيّة هو أنّ حقّ الحكم والحكومة على الناس كانت ملقاة من جانب الله عزَّ وجلَّ على عاتق أهل البيت، ومن جملتهم: الإمام الحسين عليه السلام. فإذا ما توفّرت الأرضيّة الصالحة للتحقّق العيني لهذه الحاكميّة كان واجباً عليهم أن يستلموا زمام أمر الحكومة في المجتمع. من هنا نجدّ أنّ الإمام الحسين عليه السلام حين وجد الظروف مناسبة ـ حتّى ولو على نحو الظاهر، ومن أجل إتمام الحجّة ـ سعى لتحقيق هذا الحقّ الإلهي. ومع إعلان أهل الكوفة والبصرة استعدادهم لنصرته، وحصوله ـ في النتيجة ـ على التأييد الشعبيّ، حاول بذلك أن يرسي قواعد حاكميّته في المجتمع.

الهوامش

(١) ابن تيميّة، منهاج السنّة ٢: ٢٤١.
(٢) تذكرة الخواصّ: ٢١٧.
(٣) بحار الأنوار ٤٤: ٣٧٦.
(٤) عبد الحميد أبو الحمد، مباني سياست (فارسي) ٤: ٢٤٥.
(٥) ابن كثير، البداية والنهاية ٨: ١٧٤.
(٦) الخوارزمي، مقتل الحسين ١: ١٨٠.
(٧) دعائم الإسلام ٢: ١٣٣، ح٤٦٨.
(٨) محسن الأمين، مقتل الحسين: ٢٤٠.
(٩) بحار الأنوار ٤٤: ٣٢٥.
(١٠) السيوطي، تاريخ الخلفاء: ١٦٥.
(١١) ابن تيميّة، منهاج السنّة ٢: ٢٤٥.
(١٢) بحار الأنوار ٤٤: ٣٢٦.
(١٣) ابن الأثير، الكامل في التاريخ ٣: ٤٨ أو ٢٨٠.
(١٤) المصدر نفسه.
(١٥) ابن تيميّة، منهاج السنّة ٢: ٢٤١.
(١٦) المصدر السابق: ٢٤٢.
(١٧) المصدر السابق: ٢٤١ ـ ٢٤٢.
(١٨) تاريخ اليعقوبي ٢: ٢٤٩.
(١٩) الكامل في التاريخ ٤: ٣٨.
(٢٠) منهاج السنّة ٢: ٢٤١.
(٢١) بحار الأنوار ٤٤: ٣٢٩.
(٢٢) بعد البحث والتدقيق لم نجد لهذا الحديث أصلاً، وخاصّة بعد الرجوع إلى المصدر المذكور في الكتاب. ولكنْ وجدنا حديثاً شبيهاً به، حيث يقول عليه السلام: إِنِّي أَدْعُوكُمْ إِلَى اللهِ وإِلَى نَبِيِّهِ، فَإِنَّ السُّنَّةَ قَدْ أُمِيتَتْ، فَإِنْ تُجِيبُوا دَعْوَتِي وتُطِيعُوا أَمْرِي أَهْدِكُمْ سَبِيلَ الرَّشَادِ. (المترجم) .
(٢٣) بحار الأنوار ٢٩: ٤٩٧.
(٢٤) و. ت. جونز، خداوندان أنديشه سياسي ٢: ٨٠، ترجمه إلى الفارسية: علي رامين.
(٢٥) خداوندان أنديشه سياسي ١ (قسمت دوم): ١٤٨، ترجمه إلى الفارسية: جواد شيخ الإسلامي.
(٢٦) عبد الرحمن عالم، بنيادهاي علم سياست: ١٨٠.
(٢٧) المصدر السابق: ٢٠٠.
(٢٨) كتاب نقد، العدد ٧: ٤٥.
(٢٩) الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ٤: ٤٠٩.

(٣٠) الكليني، الكافي ١: ٣٠١.
(٣١) الكافي ١: ٣٠٢.
(٣٢) الصدوق، الأمالي: ١٧٧.
(٣٣) حسين علي منتظري، دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلاميّة ١: ٧٨.
أقول: نقلها الكاتب مع تصرّف بالنصّ بما يتّفق مع روح المقالة. (المترجم).
(٣٤) د. مصطفى كواكبيان، مباني مشروعيت در نظام ولايت فقيه (فارسي): ٤٠.
(٣٥) الإرشاد ٢: ٧٩.
(٣٦) تاريخ الطبري ٤: ٢٦٦.
(٣٧) بحار الأنوار ٤٤: ٣٨٢.
(٣٨) المصدر السابق: ٣٨٣.
(٣٩) المصدر السابق: ٣٢٥.
(٤٠) الصدوق، الأمالي: ١٧٧.
(٤١) المصدر نفسه.
(٤٢) وسائل الشيعة ١٨: ١٤٤.
(٤٣) بحار الأنوار ٤٤: ٢.
(٤٤) راجع: المصدر السابق ٣٦: ٢٨٩؛ ٤٣: ٢٧٨؛ ٤٤: ١٦.
(٤٥) عبّاس القمّي، نفس المهموم: ٧٧.
(٤٦) تاريخ الطبري ٤: ٢٩٢.
(٤٧) المصدر السابق: ٢٦٦.
(٤٨) بحار الأنوار ٤٤: ٣٢٦.
(٤٩) نهج البلاغة: ٩٦، الخطبة ٢٧.
(٥٠) بحار الأنوار ٤٤: ٣٦٩.
(٥١) موسوعة كلمات الإمام الحسين: ١٣.
(٥٢) نهج البلاغة، الخطبة ٣ (الشقشقيّة).
(٥٣) بحار الأنوار ٤٤: ٣٧٧.
(٥٤) المصدر السابق: ٣٧٦.
(٥٥) المصدر السابق: ٣٢٦.
(٥٦) بحار الأنوار ٣٣: ١٣.
(٥٧) ابن طاووس، اللهوف: ١٣ ـ ١٤.
(٥٨) ابن عساكر، ترجمة الإمام الحسين: ٣٤٩.
(٥٩) الصدوق، معاني الأخبار: ٣٤٦.
(٦٠) مفاتيح الجنان، زيارة الإمام الحسين×.

(٦١) المصدر السابق، أعمال حرم الإمام الحسين عليه السلام.
(٦٢) المصدر السابق، الزيارة المطلقة للإمام الحسين عليه السلام.
(٦٣) جواد محدّثي، فرهنگ عاشورا (فارسي): ١٣٤، ٢١٢.
(٦٤) المصدر نفسه.

العزاء الحسيني

قراءةٌ في الأصول الفقهية الاجتهادية

د. الشيخ عبّاس كوثري(*)

مقدّمة

لقد تمّ تناول مسألة العزاء والمصاب على أهل بيت الرسالة عليهم السلام من جهات وأبعاد مختلفة؛ حيث عالجها بعضهم من نظرة عرفانية، وأشار إلى تأثيرها الكبير على السير والسلوك النفسي للإنسان؛ وتناولها بعض آخر من منطلق التحليل الاجتماعي، مشيراً إلى مكانة هذه المصائب في بيان الحقّ والباطل، وأثرها على قيام الثورات الإسلاميّة في العالم الإسلامي؛ واعتبرها بعضهم مواساةً لأهل البيت عليهم السلام في مصائبهم وحزنهم والبلاء الذي حلّ بهم، ومن جهة أخرى يرَوْن أنّ إحياء تلك المصائب تمثّل تكريماً وبياناً للفداء الذي قام به أهل البيت عليهم السلام في سبيل تفعيل القيم الإلهيّة والإنسانيّة وإحيائها، لذا فقد صار لمسألة العزاء موقع أخلاقي، وصارت تبحث على أساس أنّها أحد المفاهيم الأخلاقيّة.

إلاّ أنّ لهذه الظاهرة التاريخية ومكانة العزاء الكبيرة بُعداً آخر بين الأولياء الإلهيين والأنبياء. ويمكن من خلال هذا البُعد استكشاف نظرة مختلفة، وذلك بالاعتماد على المصادر الروائيّة، مع عدم الابتعاد عن سائر مباني علم النفس ومعرفة أبعادها النفسيّة. لكنّ البناء الأساسي لموضوع العزاء هو النظرة الفقهيّة والأدلّة المتقنة التي يمكن الاستناد إليها في ذلك، وهذا ما أدّى إلى انتشار هذه النظرة بين المسلمين.

(*) أستاذٌ في الحوزة والجامعة، وباحثٌ في مجال الفقه الإسلامي.

وبالأخصّ الشيعة منهم ـ لذا يسعى هذا المقال إلى الأمور التالية:

أولاً: ذكر الأدلة والمباني الروائيّة للعزاء، ودراستها ضمن قسمين: السند؛ وكيفية دلالتها.

ثانياً: جواز واستحباب مصاديق العزاء ومظاهره، وذلك بالاستناد إلى الروايات، وتوضيحها.

ثالثاً: دراسة الموضوع الهامّ (التطبير؛ أي الضرب على الرأس، وإخراج الدم منه) من منطلق فقهيّ، بالإضافة إلى دراستها على ضوء الفلسفة الاجتماعيّة ـ السياسيّة للعزاء.

١. الأدلّة الشرعيّة للعزاء

١.١. الروايات

أ. روايات استحباب البكاء على أهل البيت عليهم السلام

يمكن القول بأنّ هذا النوع من الروايات وصل إلى حدّ التواتر المعنوي؛ أي إنّ كثرة هذه الروايات بلغت حدّاً بحيث يمكن أن يحصل لأيّ مطّلع عليها الاطمئنان بصدور مضمون أهمّية البكاء من المعصومين عليهم السلام، مع غضّ النظر عن العبارات الخاصّة التي صدرت عنهم عليهم السلام في كلّ رواية[1].

من هنا يعتقد بعض العلماء بأنّ جميع روايات كتاب كامل الزيارات حجّة، دون الحاجة إلى النظر في سندها؛ وذلك لأنّ الكاتب صرّح في بداية هذا الكتاب بوثاقة جميع الرواة المذكورين فيه، حيث يقول: «وقد علمنا أنّا لا نحيط بجميع ما روي عنهم عليهم السلام في هذا المعنى، ولا في غيره، لكنْ ما وقع لنا من جهة الثقات من أصحابنا رحمهم الله برحمته، ولا أخرجتُ فيه حديثاً رُوي عن الشذّاذ من الرجال»[2].

ويكتب الحرّ العاملي حول ذلك: «وقد شهد عليّ بن إبراهيم ـ أيضاً ـ بثبوت أحاديث تفسيره، وأنّها مرويّة عن الثقات، عن الأئمّة عليهم السلام. وكذلك جعفر بن محمد بن قولويه فإنّه صرّح بما هو أبلغ من ذلك في أوّل مزاره (أي كتاب كامل الزيارات)»[3].

وكذلك كان السيد الخوئي يرى هذا الرأي؛ حيث إنّه بعد نقله كلام الحرّ

العاملي السابق قال: «إنّ ما ذكره متينٌ، فيحكم بوثاقة مَنْ شهد عليّ بن إبراهيم أو جعفر بن محمد بن قولويه بوثاقته، اللهمّ إلا أن يُبتلى بمعارض. وقد زعم بعضهم اختصاص التوثيق بمشايخه فقط، ولكنَّه خلاف ظاهر عبارته، كما لا يخفى»(٤).

وسوف نتناول في بحثنا هذا دراسة قسم من روايات كلّ موضوع ـ مع غضّ النظر عن هذا المبنى ـ، مشيرين إلى التحقيق في الجهات السنديّة لها، مع الأخذ بعين الاعتبار آراء الرجاليين. وتكمن أهمّية هذا البحث ـ كما أشرنا سابقاً ـ في أنّ بعض الأشخاص مع اعتقادهم بأهل البيت عليهم السلام قد يشكّكون في موقعيّة هذه الروايات واعتبارها. وسنشير في ما يلي إلى روايتين مع ذكر سندهما:

١ـ رواية محمد بن مسلم، عن الإمام الباقر عليه السلام: «كان عليّ بن الحسين عليه السلام يقول: أيّما مؤمن دمعت عيناه لقتل الحسين عليه السلام حتّى تسيل على خدّيه بوّأه الله بها غرفاً يسكنها أحقاباً؛ وأيّما مؤمن دمعت عيناه حتّى تسيل على خدّه في ما مسّنا من الأذى من عدونا في الدنيا بوّأه الله مبوّأ صدق؛ وأيّما مؤمن مسّه أذى فينا، فدمعت عيناه حتّى تسيل على خده من مضاضة ما أُوذي فينا، صرف الله عن وجهه الأذى، وآمنه يوم القيامة من سخطه والنار»(٥).

وراوي الحديث هو الشيخ الصدوق، عن محمد بن موسى المتوكّل. وقد وثّق كلٌّ من العلامة وابن داوود في كتابَيْهما محمد بن موسى. ويرى ابن طاووس أن وثاقته مورد اتفاق الجميع. وأما الراوي الآخر عبد الله بن جعفر فقد كتب فيه النجاشي العبارة التالية: «عبد الله بن جعفر بن الحسين بن مالك بن جامع الحميري، أبو العباس، القمّي: شيخ القمّيين ووجههم»(٦). كما يذكره الشيخ الطوسي بعنوان (ثقة)(٧).

وأما الشخصية الأخرى الواردة في سند هذا الحديث فهو أحمد بن محمد بن عيسى بن عبد الله بن سعد. ويكتب حوله النجاشي بأنّه: «شيخ القمّيين ووجههم وفقيههم»(٨). كما مدحه الشيخ الطوسي أيضاً.

وكذا الحسن بن محبوب، الذي وقع في سند هذا الحديث، والذي يرى بعض الرجاليين أنّه من أصحاب الإمامين الكاظم والرضا عليهما السلام، معتبراً أنّه من أصحاب

الإجماع[٩].

والراوي الآخر هو العلاء بن رزين، الذي يكتب حوله الشيخ الطوسي أنّه «ثقة، جليل القدر»[١٠]. وعبَّر عنه النجاشي بعبارة: «وكان ثقة وجهاً»[١١].

وأما محمد بن مسلم فهو رجلٌ معروف على مستوى الحديث والتقوى. وعدَّه الكشي في الرجال الذين أجمعت العصابة على تصديقهم[١٢]. ويكتب فيه النجاشي: «فقيه ورع، صحب أبا جعفر وأبا عبد الله‘، وروى عنهما، وكان من أوثق الناس»[١٣].

أما من جهة دلالة الرواية على الاستحباب فيكفي الالتفات إلى الثواب الكبير والوعود الأخروية المترتّبة على إقامة العزاء التي ذكرت في هذه الرواية، بحيث ذكرت أنّ ثواب ذلك هو السكن الدائم في غرف الجنة. وكذا مَنْ جرت دموع عينيه على خدَّيه على ما أصاب أهل البيت^ من المصاب والأذى فسوف يجعله الله تعالى في منزل صدق. وكذا مَنْ تأذّى لمصاب أهل البيت^ ودمعت عيناه فسوف يصرف الله تعالى عنه أذى الدنيا والآخرة، ويؤمنه في يوم القيامة من غضبه، ومن عذاب النار.

٢ـ رواية الفضل بن يسار، عن الإمام الصادق×: «مَنْ ذكرنا عنده ففاضت عيناه، ولو مثل جناح الذباب، غفر الله له ذنوبه، ولو كانت مثل زبد البحر»[١٤].

وهذه الرواية من ناحية السند صحيحة؛ حيث ورد فيها أحمد بن محمد بن خالد. وقد ذكره النجاشي بقوله: «أحمد بن محمد بن خالد بن عبد الرحمن بن محمد بن علي البرقي، أبو جعفر، أصله كوفي ـ وكان جدّه محمد بن عليّ حبسه يوسف بن عمر بعد قتل زيد×، ثم قتله، وكان خالد صغير السنّ، فهرب مع أبيه عبد الرحمن إلى برق روذ ـ، وكان ثقةً في نفسه، يروي عن الضعفاء، واعتمد المراسيل. وصنَّف كتباً، منها: المحاسن، وغيرها...»[١٥].

والراوي الثاني هو محمد بن أبي عمير، الذي يذكر الشيخ الطوسي في حقّه العبارة التالية: «وكان من أوثق الناس عند الخاصّة والعامة، وأنسكهم، وأورعهم، وأعبدهم»[١٦].

واعتبره الكشّي من الفقهاء الكبار، ومن أصحاب الإجماع. كما يرى أنّ

صحة حديثه مورد اتّفاق[١٧].

وأما الراوي الآخر الوارد في سند هذه الرواية ـ وهو بكر بن محمد ـ فيكتب فيه النجاشي: «بكر بن محمد بن عبد الرحمن بن نعيم الأزدي الغامدي، أبو محمد: وجهٌ في هذه الطائفة، من بيت جليل بالكوفة... وكان ثقةً»[١٨].

وأما الفضيل بن يسار، الراوي الأخير في سلسلة سند هذا الحديث، فقد عدّه الكشّي من أصحاب الإجماع، ونقل أنّ أبا عبد الله عليه السلام إذا رأى الفضيل بن يسار قال: «بشِّر المخبتين. مَنْ أحبّ أن ينظر رجلاً من أهل الجنة فلينظر إلى هذا»[١٩].

وحدَّث ربعي بن عبد الله قال: حدَّثني غاسل الفضيل بن يسار، قال: إنّي لأغسِّل الفضيل بن يسار، وإنّ يده لتسبقني إلى عورته، فخبرت بذلك أبا عبد الله عليه السلام، فقال لي: «رحم الله الفضيل بن يسار، وهو منّا أهل البيت»[٢٠].

وأما مضمون هذا الحديث فهو أنّ كل مَنْ ذُكرنا عنده فبكى ـ بناء على أنّ ذُكرنا مبنيّ للمجهول ـ، أو ذَكَرَنا عنده ـ بناء على كونها مبنيّة للمعلوم ـ، وجرى من عينيه مقدارٌ بسيط من الدموع، ولو بمقدار جناح ذبابة، فسوف يغفر الله له ذنوبه جميعاً، ولو كانت ذنوبه كزبد البحر. وهذا المضمون ورد باختلافٍ يسير في تفسير عليّ بن إبراهيم القمي بسندٍ معتبر، عن أبيه إبراهيم بن هاشم، عن بكر بن محمد، عن الإمام الصادق عليه السلام، أنه قال: «من ذَكَرَنا أو ذُكِرْنا عنده فخرج من عينه دمعٌ مثل جناح بعوضة غفر الله له ذنوبه، ولو كانت مثل زبد البحر»[٢١].

ومن الواضح أنّ عدد الذنوب التي تغفر عند ذكر أهل البيت عليهم السلام والبكاء على مصابهم يدور مدار أهمّية العزاء، والمكانة الدينية التي يحتلّها، وهو ما يؤول في النتيجة إلى إثبات الاستحباب الشرعي، الذي معناه رجحان الفعل مع الترخيص في الترك.

ب ـ روايات إحياء أمر أهل البيت عليهم السلام

يعدّ ذكر أهل البيت عليهم السلام من وسائل استمرار الحقائق الدينيّة والإلهيّة وترسيخها في أذهان الناس. وقد ورد التأكيد على هذا الأمر في القرآن، حيث يقول الله تعالى:

﴿**وَذَكِّرْهُمْ بِأَيَّامِ اللّهِ**﴾ (إبراهيم: ٥)، كما يقول في مكانٍ آخر: ﴿**ذلِكَ وَمَنْ يُعَظِّمْ شَعَائِرَ اللّهِ فَإِنَّها مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ**﴾ (الحجّ: ٣٢).

هذه هي الرسالة والمسؤولية التي يحملها كلّ واحد من أصحاب الثقافة الدينية مقابل الجيل اللاحق الذي سيأتي بعده. فثقافة أهل البيت‏عليهم السلام هي الثقافة الإسلامية الأصيلة، الثابتة بحديث الثقلين المتواتر. وهذه الثقافة هي التي تدعو الإنسان إلى النجاة من الضياع والضلال. وإنّهم‏عليهم السلام ـ إلى جانب القرآن ـ يقودون البشر نحو منزل السعادة والصفاء. وقد سعى أهل البيت‏عليهم السلام للعمل على إبقاء هذه الثقافة عبر التوصية والحثّ على تشكيل مجالس الذِّكر ـ والتي منها مجالس العزاء ـ، معتبرين أنّها تصب في تكريمهم، وإحياء أمرهم، وبيان أهدافهم.

ومن جملة تلك الموارد ما نقله الحرّ العاملي عن كتاب قرب الإسناد، بسند صحيح ومعتبر: «عبد الله بن جعفر في قرب الإسناد، عن أحمد بن إسحاق، عن بكر بن محمد، عن أبي عبد الله‏عليه السلام، أنّه قال للفضيل: تجلسون وتتحدَّثون؟ فقال: نعم، فقال: إنّ تلك المجالس أحبّها، فأحيوا أمرنا، فرحم الله مَنْ أحيا أمرنا. يا فضيل، من ذَكَرَنا أو ذُكرنا عنده ففاضت عيناه، ولو مثل جناح الذباب، غفر الله له ذنوبه، ولو كانت مثل زبد البحر»[٢٢].

أمّا سنده فيذكر النجاشي عن عبد الله بن جعفر أنّه «شيخ القمّيين ووجههم»[٢٣]. وذكره الشيخ الطوسي بعنوان «ثقة»[٢٤]. ومدحه العلاّمة الحِلّي بأنّه شيخ القميين ووجههم، وثقة، من أصحاب أبي محمد العسكري[٢٥].

وأما أحمد بن إسحاق فيقول الشيخ الطوسي في حقّه: «أحمد بن إسحاق بن عبد الله بن سعد بن مالك بن الأحوص الأشعري، أبو عليّ، كبير القدر، وكان من خواصّ أبي محمد‏عليه السلام، ورأى صاحب الزمان‏عليه السلام، وهو شيخ القمّيين ووافدهم»[٢٦].

وبكر بن محمد، الذي ورد في سند هذه الرواية، تقدّم في ما سبق الكلام في نقل وثاقته من كتب الرجاليين.

وبالتالي تكون الرواية من الناحية السندية معتبرة.

إنّ هذا الحديث يَعِدُ ـ من جهةٍ ـ مقيمي العزاء على أهل البيت‏عليهم السلام بالمغفرة؛ ومن

جهةٍ أخرى يعتبر أنّ إقامة العزاء من مصاديق إحياء أمر أهل البيت، والمحافظة على تحقيق أهدافهم، معلِناً أنّ هذه المجالس محطّ عناية الإمام الصادق‍عليه السلام واهتمامه.

كما يشكِّل هذا الأمر غطاءً هاماً لاعتقاد شيعة أهل البيت ومحبِّيهم بمقام العصمة. فالمحافظة على إحياء مبادئ المعصومين‍عليهم السلام من أعظم الأهداف التي وقفوا أنفسهم على تحقيقها، واستشهدوا في سبيل الوصول إليها، وقدَّموا أغلى ما لديهم وأعزّ الأشخاص عندهم فداءً لها.

لكنْ مع ذلك نرى أنّ البعض يحاول تحليل الروايات بشكلٍ خاطئ؛ إذ يرى أنّ روايات فضيلة البكاء على أهل البيت‍عليهم السلام واستحقاق الثواب عليه مختصٌّ بزمان يمثِّل فيه العزاء والبكاء حالة جهاد ومقارَعة للخلفاء الظالمين، أما في عصرنا هذا الذي لا يعدّ البكاء فيه جهاداً فلا يترتَّب عليه أيّ ثواب.

وقد كتب بعض هؤلاء المحلِّلين في هذا الصدد: «وأما في زمان لا محاربة بين أهل البيت وأعدائهم ـ كزماننا هذا ـ فلا يصدق على ذكر الحسين والبكاء عليه عنوان الجهاد، كما أنه لا يلقى ذاكر الحسين إلاّ الذكر الجميل والثناء الحسن. بل يأخذ بذلك أجرةً، والباكي على الحسين يشرَّف ويكرَّم، ويقال له: قدمت خير مقدم، ويقدَّم إليه ما يشرب ويتفكَّه. فحيث لا جهاد في البكاء عليه فلا وعد بالجنة، وحيث لا عذاب ولا نكال ولا خوف نفس فلا ثواب كذا وكذا»[٢٧].

لكنَّه لم يلتفت إلى أنّ الثواب والفضيلة الموجودة في الروايات إنّما تتفرّع عن ذكر أهل البيت‍عليهم السلام. وهذا الأصل أصلٌ ثابت في جميع العصور والأزمان، وجارٍ فيها دائماً. وغير خافية تلك الآثار التي تجلَّت على امتداد العصور في مسألة إقامة العزاء على أهل بيت محمد‍صلى الله عليه وآله، وخاصّة سيد الشهداء‍عليه السلام؛ حيث أثمرت استمرار حياة الشيعة وبقائهم في المخاضات التي مرَّت عليهم.

ولعلّ أهمية جهاد أعداء أهل البيت‍عليهم السلام تكمن في إحياء اسمهم، وإعلاء قيمهم، لا في خصوص محاربة هؤلاء الأعداء وقتالهم فقط.

ج ـ معتبرة معاوية بن وهب

لقد ورد في هذه الرواية: عن أبي عبد الله‍عليه السلام ـ في حديثٍ ـ قال: «كل الجزع

والبكاء مكروه، سوى الجزع والبكاء لقتل الحسين عليه السلام»[٢٨].

وقد وقع في سند هذه الرواية كلٌّ من: الشيخ الطوسي؛ والشيخ المفيد؛ وابن قولويه. أما الراوي الأخير للرواية فهو الحسن بن محمد، ابن الشيخ الطوسي، الذي كان من العلماء الأجلّاء والموثَّقين. وقد مدحه كبار العلماء والمحقِّقين، حيث يكتب العلّامة المجلسي في حقّه: «وأمالي ولده العلّامة... لا يقصر عن أماليه (أي الشيخ الطوسي) في الاعتبار والاشتهار، وإنْ كان أمالي الشيخ عندي أصحّ وأوثق»[٢٩].

وقد ورد في سندها محمد بن قولويه، والد جعفر بن محمد بن قولويه، الذي ذكره النجاشي، في ذيل ترجمته لجعفر، بقوله: «وكان أبوه يلقب مسلمة، من خيار أصحاب سعد»[٣٠]. كما أنّ جعفر روى مباشرة عن والده، ووثَّقه من خلال ما ذكره في بداية كتابه، بأنّه لن ينقل في هذا الكتاب إلاّ عن الثقات[٣١].

وبعده ورد الراوي سعد بن عبد الله، الذي عبّر عنه النجاشي بأنّه «شيخ هذه الطائفة، وفقيهها، ووجهها».

كما ورد في سندها أحمد بن محمد بن عيسى والحسن بن محبوب، اللذان تقدَّمت وثاقتهما في ما سبق.

وأما أبو محمد الأنصاري فيكتب حوله السيد الخوئي: «أبو محمد الأنصاري هذا يعتدّ بقوله؛ لقول محمد بن عبد الجبّار في رواية الكافي المتقدِّمة أنَّه خيِّر»[٣٢].

وأما معاوية بن وهب، وهو الراوي المباشر عن الإمام عليه السلام، فقد وثّقه النجاشي.

ومن جهة الدلالة فالإمام يشير في الرواية إلى أنّ الجزع والبكاء أمرٌ مكروه، إلاّ إذا كان هذا البكاء والجزع على الإمام الحسين عليه السلام. وبذلك يمكن لهذه الرواية ـ بشكلٍ عام ـ أن تكون شاملة لجميع أشكال العزاء التي تُظهر هاتين الحالتين؛ لأن الإمام أطلق المسألة على نحو القضية الحقيقية، والكبرى الكلّية.

١.٢. سيرة المعصومين عليهم السلام

لقد عكست بعض الروايات وجود هذه السيرة بين المعصومين عليهم السلام. وسوف نشير في ما يلي إلى نماذج من هذه الروايات:

ينقل الشيخ الكليني عن «عدّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد، عن عليّ بن الحكم، عن يونس بن يعقوب، عن أبي عبد اللهعليه السلام قال: قال لي أبي: يا جعفر، أوقِفْ لي من مالي كذا وكذا لنوادب تندبني عشر سنين بمِنى أيّام منى»[٣٣].

ويشار إلى أنّ جميع رواة هذه الرواية من الثقات والمعتبرين. وبما أنّ الشيخ الكليني قال: عدة من أصحابنا، وكان قد شخّص مَنْ هم هؤلاء العدّة في ما سبق في كتابه، والذين بينهم رجال ثقات...، فلا يعود ثمّة إشكال في القسم الأول من السند. وأحمد بن محمد هو ابن خالد المتقدِّم توثيقه من الشيخ الطوسي والنجاشي؛ والدليل على أنّه ابن خالد هو قرينة الراوي والمروي عنه.

وأمّا بالنسبة إلى عليّ بن الحكم، والذي يعبَّر عنه أحياناً بعلي بن الحكم الأنباري، أو عليّ بن الحكم بن الزبير أيضاً، فقد قال في حقّه الشيخ الطوسي: «علي بن الحكم الكوفي: ثقة، جليل القدر»[٣٤].

ويكتب النجاشي عن يونس بن يعقوب: «اختصّ بأبي عبد الله وأبي الحسنعليهما السلام، وكان يتوكَّل لأبي الحسنعليه السلام، ومات بالمدينة في أيام الرضاعليه السلام، فتولى أمره. وكان حظيّاً عندهم، موثَّقاً، وكان قد قال بعبد الله، ورجع»[٣٥].

وأما مضمون الحديث فهو يبيِّن بوضوح كيف أنّ الإمام الباقرعليه السلام كان يتصرَّف في مسألة إقامة العزاء.

ويقول الشيخ الصدوق؛ انطلاقاً من هذه الرواية: «وأوصى أبو جعفرعليه السلام أن يُندَب في المواسم عشر سنين»[٣٦].

وبعد أن ينقل صاحب الجواهر هذه الرواية، واصفاً إياها بالصحيحة، يقول: «وقد يستفاد منه استحباب ذلك إذا كان المندوب ذا صفاتٍ تستحقّ النشر؛ ليقتدى بها»[٣٧].

وينقل في كامل الزيارات، في روايات مختلفة، عن أبي هارون المكفوف، وكذا الكشّي عند كلامه عن جعفر بن عفّان، أنّ الإمام الصادقعليه السلام أمره أن ينشده شعراً في الحسينعليه السلام، وبعد أن بكى الإمام بيَّن له فضيلة ذكر مصابهعليه السلام[٣٨].

ولا شكّ في أن هناك الكثير من الدلالات الأخرى، إلاّ أننا نكتفي بهذا المقدار

في مقام إثبات استحباب هذا الأمر. وإنْ كان يكفينا إثبات الاستحباب، حتّى دون أن نثبت صحّة سند هذه الروايات، وذلك بناءً على ما ذهب إليه الكثير من الفقهاء والأصوليين من تمسُّكهم بمؤدّى أخبار «مَنْ بلغ». فحتى لو كان لدينا روايات ضعيفة يمكننا بهذه القاعدة أن نثبت الاستحباب أيضاً. وقد عُبِّر عن هذه القاعدة في الكتب الأصوليّة بقاعدة «التسامح في أدلّة السنن». وقد بحثها كلٌّ من: الشيخ الأنصاري في الرسائل؛ والآخوند الخراساني في آخر بحث البراءة من كفاية الأصول.

٢ـ طريقة إقامة العزاء

لكلّ منطقة وبلد تقاليد خاصة في إقامة العزاء. والأساليب المعروفة الآن في العزاء هي من قبيل: اللطم؛ والتشبيه (تمثيل بعض وقائع عاشوراء)؛ ولبس السواد؛ والضرب بالسلاسل؛ والتطبير (ضرب الرأس وإخراج الدم منه). وسوف نتناول كلاًّ من هذه الأساليب بشكلٍ خاصّ؛ لنرى مدى جواز أو استحباب هذه الأمور.

أـ اللطم

ينقل صاحب الجواهر دليلين على جواز البكاء واللطم على الصدور والرؤوس في مصائب أهل البيت، وبالأخصّ سيد الشهداء؛ حيث يعتمد **أوّلاً** على حسنة معاوية بن وهب، التي ترى أن الجزع على الإمام الحسين جائز؛ لأنّ المراد بالجزع هو الأمور التي يقوم بها الشخص المفجوع، من قبيل: لطم الوجه والصدر. وهذا ما يمكن استفادته من كلام الإمام الباقر، الذي يشير إلى مصاديق الجزع، بقوله: «أشدّ الجزع الصراخ بالوَيْل والعويل، ولطم الوجه والصدر، وجزّ الشعر»[٣٩].

والثاني هو سيرة المتشرِّعة منذ القِدَم، دون أن يعترض أحدٌ عليها[٤٠].

وقد يقال: إنّ السيرة إنّما تكون حجة إذا أحرز اتّصالها بزمن المعصوم، ولا دليل على ثبوت هذه السيرة المتَّصفة بذلك في عصرنا الحاضر.

وقد أجاب صاحب الجواهر عن هذا الإشكال بأنّ الدليل على ذلك «ما يحكى من فعل الفاطميات، كما في ذيل خبر خالد بن سدير، عن الصادق، بل ربما قيل:

إنّه متواتر»[٤١]؛ إذ المستفاد من هذه الجملة أنّ لطم بنات السيدة الزهراء عليها السلام وجههن على الحسين عليه السلام بلغ من الواقعيّة والثبوت بحيث وصل إلى حدّ التواتر. وهذا ما يشير إلى وجود سيرة في زمن المعصوم عليه السلام قائمة على ذلك.

ويؤيِّد هذا الأمر خبر خالد بن سدير، عن الإمام الصادق عليه السلام، أنّه قال: «ولقد شققن الجيوب، ولطمن الخدود، الفاطمياتُ على الحسين بن عليّ عليهما السلام. وعلى مثله تلطم الخدود، وتشقّ الجيوب»[٤٢].

كما ورد في زيارة الناحية المقدّسة وصف مؤلم لحالة بنات فاطمة عليها السلام في المصيبة التي حلّت بهنّ؛ حيث يقول الإمام الحجة عجل الله فرجه في تلك الزيارة: «فلما رأين النساء جوادك مخزياً، ونظرن سرجك عليه ملويّاً، برزنَ من الخدور، ناشرات الشعور، على الخدود لاطمات...»[٤٣].

ومع كون المراد بالجزع هو لطم الصدر والرأس، ويؤدّي هذا العمل عادةً إلى تغيُّر لون الصدر والوجه، واحمرارهما، بل قد يؤدّي إلى خروج الدم منهما أحياناً...، يمكن القول بأنه يستفاد من معتبرة معاوية بن وهب جواز كلّ تلك الحالات. وهذا ما ذكره الشيخ النائيني في جواب استفتاء حول هذا الأمر، حيث يقول: «لا إشكال في جواز اللطم بالأيدي على الخدود والصدور حدّ الاحمرار والاسوداد، بل يقوى جواز الضرب بالسلاسل أيضاً على الأكتاف والظهور إلى الحدّ المذكور، بل وإنْ تأدّى كلّ من اللطم والضرب إلى خروج دمٍ يسير، على الأقوى»[٤٤].

ب. التشبيه

والمراد من التشبيه هو إقامة عرض تمثيليّ يبيِّن فيه واقعة مصيبة كربلاء، حيث يضطرّ الرجال ـ أحياناً ـ إلى لبس ثياب نسائيّة فوق لباسهم؛ لأداء هذه الأدوار.

ويعدّ التشبيه من مصاديق إقامة العزاء، وسبباً لتذكّر مصائب أهل البيت عليهم السلام، والبكاء عليها. والأدلّة الدالة على استحباب إقامة العزاء والبكاء والإبكاء شاملةٌ لهذا المورد أيضاً.

وما يمكن أن يكون دليلاً على عدم جواز التشبيه هو لبس الرجال لباس

النساء. والأدلة الدالة على عدم جواز التشبُّه بالنساء على نحوين:

١ـ روايات النهي عن تشبُّه الرجال بالنساء، والعكس أيضاً

وهنا يوجد روايات عديدة، سوف نذكر روايتين منها:

الأولى: ينقل الحرّ العاملي عن «محمد بن عليّ بن الحسين ـ في العلل ـ، عن أبيه، عن محمد بن يحيى، عن محمد بن أحمد، عن أحمد بن أبي عبد الله، عن أبي الجوزاء، عن الحسين بن علوان، عن عمرو بن خالد، عن زيد بن عليّ، عن آبائه، عن عليّ، أنه رأى رجلاً به تأنيثٌ في مسجد رسول الله، فقال له: اخرج من مسجد رسول الله، يا لعنة رسول الله، ثم قال عليّ: سمعتُ رسول الله يقول: لعن الله المتشبِّهين من الرجال بالنساء، والمتشبهات من النساء بالرجال»[٤٥].

وفي روايةٍ أخرى ينقل الحرّ العاملي عن «محمد بن يعقوب [الكليني]، عن أبي عليّ الأشعري، عن محمد بن سالم؛ وعن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، جميعاً، عن أحمد بن النضر؛ وعن محمد بن يحيى، عن محمد بن أبي القاسم، عن الحسين بن أبي قتادة، جميعاً، عن عمرو بن شمر، عن جابر، عن أبي جعفر، قال: قال رسول الله في حديثٍ: لعن الله المحلل والمحلل له ومَنْ تولى غير مواليه، ومَنْ ادَّعى نسباً لا يعرف، والمتشبِّهين من الرجال بالنساء، والمتشبِّهات من النساء بالرجال، ومَنْ أحدث حَدَثاً في الإسلام أو آوى مُحدثاً، ومَنْ قتل غير قاتله، أو ضرب غير ضاربه»[٤٦].

وبناءً على هاتين الروايتين فقد تمّ لعن كلّ مَنْ تشبَّه من النساء بالرجال ـ سواء كان تشبُّهاً في اللباس أو في غير اللباس ـ. وهذا يفيد حرمة هذا العمل، ويكشف عن مبغوضيّته. وبالتالي يكون التشبيه الذي يتمّ فيه لبس الرجال لباس النساء؛ لأداء دور معيَّن، من مصاديق التشبُّه، وسيكون مشمولاً لهذه الروايات.

لكنْ يُرَدّ على الاستدلال بهذه الروايات بإشكالين:

الأول: ضعف سند الرواية الأولى؛ حيث ورد فيه الحسين بن علوان، الذي كتب فيه النجاشي: «الحسين بن علوان الكلبي، مولاهم، كوفيّ عاميّ»[٤٧].

الثاني: ورد في سند الرواية الثانية عمرو بن شمر، الذي ذكر النجاشي أنّه

«ضعيف جدّاً، زيد أحاديث في كتب جابر الجعفي يُنسب بعضها إليه»(٤٨).

وأما سائر الروايات التي وردت في هذا المضمون فبعضها مرسلٌ، وبعضها الآخر يوجد في سندها رواة غير موثَّقين وضعاف. يكتب صاحب مصباح الفقاهة: «إنه ورد النهي عن التشبُّه في الأخبار المتضافرة: ولعن الله ورسوله المتشبِّهين من الرجال بالنساء، والمتشبِّهات من النساء بالرجال. ولكنّ هذه الأخبار كلّها ضعيفة السند، فلا تصلح دليلاً للقول بالحرمة»(٤٩).

نعم، بناءً على القاعدة الأصولية التي تفيد أنّ الشهرة جابرة لضعف السند يمكن لنا أن نعتبر هذه الرواية قويّة، كما ذهب إلى ذلك السيد اليزدي في حاشيته على المكاسب(٥٠). وقد ذكر الشيخ الأنصاري في مقام الاستدلال بهذه الروايات: «وفي دلالتها قصور؛ لأنّ الظاهر من التشبّه تأنُّث الذكر، وتذكّر الأنثى (كما هو الحال في اللواط والسحاق)، لا مجرّد لبس أحدهما لباس الآخر مع عدم قصد التشبُّه»(٥١).

وادّعاء هذا الظهور إنّما كان بسبب أنّ هيئة التشبُّه إذا تعدَّت بالباء تفيد أن التشبُّه كان في العمل، وقد ورد في المنجد أن التشبُّه هو مساواة المشبَّه به في العمل.

وفي هذه الحالة لن يصدق على لبس كلٍّ من الرجل والمرأة لباس الآخر مع عدم قصد التذكُّر والتأنُّث (بالمعنى السلبيّ) عنوان اللبس المحرَّم، الوارد في الروايات.

وقد ذكر الشيخ الأنصاري، في مقام تأييد هذا الرأي، رواية العلل، ورواية يعقوب بن جعفر الواردة في خصوص المساحقة، وبعد ذلك قال: وفي رواية أبي خديجة، عن أبي عبد الله عليه السلام: «لعن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم المتشبِّهين من الرجال بالنساء، والمتشبّهات من النساء بالرجال، وهم المخنَّثون، واللائي ينكحن بعضهنّ بعضاً»(٥٢).

٢. روايات النهي عن التشبُّه في اللباس

وهذه الروايات ـ خلافاً للطائفة السابقة ـ تختصّ بالتشبّه بخصوص اللباس. يذكر صاحب الوسائل باباً في هذا الخصوص، وينقل تحته هاتين الروايتين: «الحسن الطبرسي في (مكارم الأخلاق)، عن سماعة بن مهران، عن أبي عبد الله وأبي الحسن عليهما السلام، في الرجل يجرّ ثيابه؟ قال: إنّي لأكره أن يتشبَّه بالنساء»(٥٣).

«وعن أبي عبد الله، عن آبائه، قال: كان رسول الله يزجر الرجل أن يتشبّه بالنساء، وينهى المرأة أن تتشبَّه بالرجال في لباسها»(٥٤).

لكنّ الرواية الأولى مرسلة؛ حيث لم يذكر فيها السند الذي يصل الطبرسي بسماعة.

وأما الرواية الثانية فلم يذكر فيها أيّ سند بتاتاً.

وبالإضافة إلى ذلك فإنّ كلتا هاتين الروايتين قاصرة عن الدلالة في مضمونها. وفي ذلك يكتب الشيخ الأنصاري: «وفيها ـ خصوصاً الأولى؛ بقرينة المورد ـ ظهورٌ في الكراهة. فالحكم المذكور لا يخلو عن إشكال»(٥٥).

وإذا فرضنا صحّة السند والدلالة، وخصوصاً في الرواية الثانية، التي وردت بعبارة النهي والزجر، فيمكن القول بأنّ هيئة التشبُّه الواردة فيها إنّما هي التشبُّه من جميع الجهات، كما تفيده المراجع اللغوية، فيصير المراد بالتشبُّه في اللباس هو التزيُّن وخروج كلٍّ من المرأة والرجل في مظهر الآخر، كما هو الحال في المطربين والمغنّين في مجالس اللهو والفسق. وبناء على ذلك لا يصدق على التشبُّه المحرَّم ما يتم تداوله بين ممثِّلي حادثة عاشوراء، من لبس الرجال لباس النساء فوق لباسهم؛ للقيام بدور تمثيلي حول ما جرى في كربلاء.

ولهذا السبب يرى الشيخ النائيني عدم حرمة هذا العمل؛ إذ يقول: «الظاهر عدم الإشكال في جواز التشبيهات والتمثيلات التي جرت عادة الشيعة الإمامية باتّخاذها لإقامة العزاء والبكاء والإبكاء منذ قرون، وإنْ تضمَّنت لبس الرجال ملابس النساء، على الأقوى؛ فإنّا وإنْ كنّا مستشكلين سابقاً في جوازه، وقيَّدنا جواز التمثيل في الفتوى الصادرة منّا قبل أربع سنوات، لكنّا لمّا راجعنا المسألة ثانياً اتَّضح عندنا أنّ المحرَّم من تشبيه الرجل بالمرأة ما كان خروجاً عن زيّ الرجال رأساً، وأخذاً بزيّ النساء، دون ما إذا تلبَّس بملابسها مقداراً من الزمان، بلا تبديل لزيِّه؛ كما هو الحال في هذه التشبيهات»(٥٦).

وكذا يرى السيد الخوئي؛ إذ ينقل في مصباح الفقاهة: «بل الظاهر من التشبّه في اللباس المذكور في الروايتين هو أن يتزيّا كلٌّ من الرجل والمرأة بزيّ الآخر،

كالمطربات اللاتي أخذنَ زيّ الرجال، والمطربين الذين أخذوا زيّ النساء. ومن البديهي أنّه من المحرَّمات في الشريعة، بل من أخبث الخبائث، وأشدّ الجرائم، وأكبر الكبائر. على أنّ المراد في الرواية الأولى هي الكراهة؛ إذ من المقطوع به أنّ جرّ الثوب ليس من المحرَّمات في الشريعة المقدَّسة. وقد تجلّى ممّا ذكرناه أنّه لا شكّ في جواز لبس الرجل لباس المرأة؛ لاظهار الحزن، وتجسم قضية الطفّ، وإقامة التعزية لسيد شباب أهل الجنّة عليه السلام. وتوهُّم حرمته؛ لأخبار النهي عن التشبُّه، ناشئٌ من الوساوس الشيطانيّة؛ فإنّك قد عرفتَ عدم دلالتها على حرمة التشبُّه»[٥٧].

وكذلك يرى الإمام الخميني، إذ يقول: «إذا لم يكن التشبيه مشتملاً على محرَّمات، وموجباً لوَهْن المذهب، فلا مانع منه، وإنْ كان ذكر المصائب أفضل، والعزاء على سيِّد المظلومين من أفضل القربات»[٥٨].

ج ـ التطبير

والمراد بالتطبير هو جرح الرأس بموسى أو سيف؛ إظهاراً لشدّة الحزن على مصائب الإمام الحسين عليه السلام.

وثمّة رأيان حول التطبير:

١ ـ جواز التطبير

وذلك ضمن شروطٍ خاصّة. ويذكر الشيخ النائيني، في جواب استفتاءٍ في ذلك، أنّ التطبير جائزٌ بثلاثة شروط: الأمن من الضرر؛ وعدم كسر العظم؛ وعدم إخراج الدم الكثير، حيث يقول: «وأمّا إخراج الدم من الناصية بالسيوف والقامات فالأقوى جواز ما كان ضرره مأموناً، وكان مجرد إخراج الدم من الناصية بلا صدمة على عظمها، ولا يتعقّب عادة بخروج ما يضرّ خروجه من الدم، ونحو ذلك، كما يعرفه المتدرِّبون العارفون بكيفية الضرب... لكنّ الأَوْلى أن لا يقتحمه غير العارفين المتدرِّبين، ولا سيّما الشبّان الذين لا يبالون بما يوردون على أنفسهم؛ لعظم المصيبة، وامتلاء قلوبهم من المحبّة الحسينيّة»[٥٩].

وكذا يشترط سائر المراجع هذه الشروط، فيرَوْن أنّ التطبير الذي يؤدّي إلى الموت، أو تلف بعض أعضاء البدن، محرَّم[٦٠].

وقد أقيم على جواز التطبير دليلان:

أ. أصالة الإباحة: وذلك إذا لم يكن التطبير موجباً للضرر، ولم يكن هناك مبرِّر لانطباق عنوان ثانويّ عليه، ولم يكن مصداقاً للآية الشريفة: ﴿**وَلا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ**﴾ (البقرة: ١٩٥)؛ لأنّ فرض الجواز إنّما هو إذا كان يأمن من وصوله إلى الهلاك والموت. وفي هذه الحالة، مع عدم وجود دليلٍ على الحرمة، سوف تجري أصالة الإباحة، التي تؤدي إلى الحكم بالجواز.

ب. معتبرة معاوية بن وهب، التي ورد فيها: «كلّ الجزع والبكاء مكروهٌ، سوى الجزع والبكاء لقتل الحسين‏«[٦١].

والمراد بالجزع كلّ فعل يقوم به الإنسان بشكل عفويّ، من قبيل: لطم الوجه والرأس، كما ورد في رواية الإمام الباقر المتقدّمة، حيث عبَّر عن مثل هذه الأفعال بالجزع، بقوله: «أشدّ الجزع الصراخ بالويل والعويل، ولطم الوجه والصدر، وجزّ الشعر»[٦٢].

ويمكن القول في المحصِّلة: إنّ التطبير في عزاء سيّد الشهداء أبي عبد الله من مصاديق الجزع المباح.

٢. عدم جواز التطبير

ومقابل القول بالجواز هناك رأيٌ آخر يرى المنع من التطبير، حيث يجيب الإمام الخميني على سؤالٍ عن حكم التطبير بأنّه لا يجوز ذلك في الوقت الحاضر.

ويستند هذا الرأي في الواقع إلى دليلين:

أ. إجراءات حاكم الشرع والفقيه الجامع للشرائط

يمكن لأدلة ولاية الفقيه أن تُمضي مثل هذه الإجراءات التي يقوم بها الحاكم. فعند وجود حكم ولائي بعدم جواز أمرٍ معيَّن سيكون ملزماً للمعتقدين بولاية الفقيه،

وإنْ كان الحكم الأوّلي له هو الجواز. ومن هنا نرى أن الشيخ النائيني، الذي أفتى بجواز التطبير في ظروف خاصّة، يثبت في مباحثه الاستدلاليّة ودراساته الفقهيّة ـ من قبيل: المكاسب والبيع، وكتاب منية الطالب ـ ولاية الفقيه من طريق مقبولة عمر بن حنظلة، ويقول: «نعم، لا بأس بالتمسُّك بمقبولة عمر بن حنظلة؛ فإنّ صدرها ظاهرٌ في ذلك؛ حيث إنّ السائل جعل القاضي مقابلاً للسلطان، والإمام عليه السلام قرَّره على ذلك، فقال: سألتُ أبا عبد الله عليه السلام عن رجلَين من أصحابنا تنازعا في دَيْن أو ميراث، فتحاكما إلى السلطان أو إلى القضاة، أيحلّ ذلك؟...إلى آخره. بل يدلّ عليه ذيلها أيضاً، حيث قال عليه السلام: ينظر إلى مَنْ كان منكم قد روى حديثنا، ونظر في حلالنا وحرامنا، وعرف أحكامنا، فليرضُوا به حَكَماً، فإنّي قد جعلته عليكم حاكماً. فإنّ الحكومة ظاهرةٌ في الولاية العامة، فإنّ الحاكم هو الذي يحكم بين الناس بالسيف والسَّوْط، وليس ذلك شأن القاضي»[٦٣].

كما أنّه يبيِّن نظير هذا المطلب في مكانٍ آخر، ويضيف: إنّ الرواية وإنْ كانت واردة في مسألة القضاء، إلاّ أنّها لا توجب رفع اليد عن عموم جواب الإمام عليه السلام حين قال: «فإني قد جعلته عليكم حاكماً»؛ وذلك لأنّه إذا لم يتم القبول بأنّ معنى الحكومة هي الولاية العامة فيمكن أن تكون الرواية الأولى شاهداً قويّاً على عموم لفظ «حاكماً» في كلا المعنيين[٦٤]. ومن الواضح أنّه مع هذا المبنى سيكون أيّ حكم صادر عن الولي الفقيه الجامع للشرائط، في أيّ موضوع، نافذاً. ومن تلك الموارد مسألة التطبير. وعلى ضوء ذلك لا يمكن أن تنفي كلتا هاتين النظرتين النظرة الأخرى في حدودها؛ إذ الحكم بالجواز إنّما يكون إذا فُرض أنّ الفقيه الجامع للشرائط لم يصدر حُكْماً بالمنع منه، وخصوصاً مع مراعاة المصالح الإسلامية الأخرى.

ب ـ قانون الأهمّ والمهمّ

يعدّ قانون الأهمّ والمهمّ من المسائل والقواعد الأصولية العملية[٦٥]؛ فأحياناً يحصل تزاحم بين دليلين، لكنْ مع الأخذ بعين الاعتبار أهميّة أحدهما يتمّ ترجيحه

على الآخر.

فمثلاً: إذا دار الأمر بين التصرُّف في المال الخاصّ لشخصٍ معين وبين إنقاذ روح إنسان مؤمن، فبناء على هذه القاعدة لا بُدَّ من الحكم بوجوب إنقاذ المؤمن، وتقديمه على حرمة التصرُّف في مال الغير بدون إذنه.

وكذا الأمر إذا كانت الاستفادة من بعض الأمور المباحة سبباً في تسلُّط الدول الاستكبارية والظالمة على المجتمعات الإسلامية، فيمكن للفقيه تطبيق هذه القاعدة، والحكم بتحريم تلك المباحات، كما هو الحال في الحكم الذي أصدره الميرزا الشيرازي في تحريم التنباك، في ما بات يُعرَف بثورة التنباك. ويذكر الشهيد مطهري في ذلك: «وعلى كل حال باب التزاحم يعني باب التناحر بين مصالح المجتمع. وهنا يمكن للفقيه أن يفتي فتوى يرفع فيها اليد عن بعض الأحكام الأخرى عمليّاً. ومن الواضح أنّ هذا الأمر ليس نسخاً. عندما أرادوا أن يشقُّوا الطريق الذي يمرّ بالقرب من مرقد ابن بابويه إلى الطرف الآخر من المدينة (قم) سُئل المرحوم البروجردي: هل نفعل ذلك أم لا ـ حيث لم يكن أحدٌ في وقته يجرؤ أن يقوم بأيّ شيء دون إذنه المباشر ـ؟ قال: إنْ لم يؤدِّ ذلك إلى هدم مسجدٍ فلا مانع منه، اهدموا البيوت، وأعطوا قيمتها لأصحابها. ومن الطبيعيّ أن هذا تصرُّفٌ. والحال أنّ السيد البروجردي يعلم أكثر من أيّ شخص آخر أنه لا يجوز التصرّف في ملك الغير بغير إذنه. لكنْ عندما تكون مصلحة مدينة بأكملها توجب ذلك لن يكون رضاه شرطاً في جواز التصرُّف»(٦٦).

ومهما يكن فهذه القاعدة محطّ قبول جميع المجتهدين والفقهاء، سواء كانوا من المعتقدين بولاية الفقيه أم لا. وإذا لوحظ اختلافٌ بينهم فهو اختلاف في تعيين مصداق هذه القاعدة وتطبيقها، لا في أصل ثبوتها.

ولعله يمكن القول: إنّ التطبير أيضاً كذلك. فإذا كان الحكم الأوّلي للتطبير هو الجواز، فمع ملاحظة المقتضيات التي يفرضها العصر الحاضر من التقنية الحديثة والتصوير، التي تساعد كثيراً في توهين الشيعة، وتوجيه أصابع الاتّهام إليهم، وإبعادهم عن ساحة القدس...، يمكن للفقيه أن يمنع من القيام به، ويحرِّمه. لذا نلاحظ أنّ الذين شاهدوا الأفلام المعَدّة والمصوَّرة عن عمليات التطبير في الدول الأجنبية

يقرّون بأن هذه الأفلام قد عكست صورة سيّئة جدّاً عن الشيعة، وإنْ كان الملاحظ أن هذه الأفلام المعَدّة مبالَغٌ فيها كثيراً. وفي مثل هذه الحالة التي يتمّ النيل من المفاهيم الشيعية الأصيلة يمكن للحكم الثانوي عندئذٍ أن يكون في المنع من التطبير.

٣. فلسفة العزاء

من الواضح أنّ أحد أهم المباني الشيعيّة في الأحكام هي مسألة التعامل على أساس المصالح والمفاسد. وهنا نرى من المناسب أن نتأمَّل قليلاً في ملاك ومصلحة الحكم باستحباب العزاء، والإشارة بشكلٍ سريع إلى بعض فلسفتها ورموزها. لذا سنشير في ما يلي إلى علّتين منها:

أ. إظهار المواساة للحقّ

يقول أمير المؤمنين عليه السلام: «حقٌّ؛ وباطل. ولكلٍّ أهل...»[٦٧]. والحقّ والباطل هما عبارة عن الحركة المتقابلة للإنسان على امتداد التاريخ، وهما رمز صراع الإنسان بين الشكر أو الكفر. ولعلّ الظهور الأوضح للاختلاف بين الحقّ والباطل إنما يكون فيما إذا كان الإمام عليه السلام في طرف الحقّ، ففي هذه الحالة سيكون لتحديد موقعية كلٍّ منهما أثر في دعمه وتثبيته. وقد تمّ تناول هذه المسألة في فلسفة الحقوق في الإسلام. وعليه فعندما يكون هناك دعمٌ للباطل يقول العلماء بأنّه في هذه الحالة يحرم أخذ الحقّ الشخصي إذا كان من خلال القاضي الظالم. لذا ورد في مقبولة عمر بن حنظلة: «مَنْ تحاكم إليهم في حقٍّ أو باطل فإنّما تحاكم إلى الطاغوت، وما يحكم له فإنّما يأخذ سحتاً، وإنْ كان حقاً ثابتاً له»[٦٨].

وكذا ورد في روايةٍ: «إذا كان يوم القيامة نادى منادٍ: أين الظَّلَمة وأعوان الظَّلَمة وأشباه الظَّلَمة، حتى مَنْ برى لهم قلماً، ولاق لهم دواة، قال: فيجتمعون في تابوتٍ من حديد، ثم يرمى بهم في جهنم»[٦٩].

ونقرأ في روايةٍ أخرى عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال: «العامل بالظلم والمعين له والراضي به شركاء ثلاثتهم»[٧٠].

ومن جهةٍ أخرى نرى أنّه إذا كان الإنسان ملازماً للحقّ وجانبه فإنّ أقلّ الأعمال ستوجب ثواباً له، حتى لو كان من قبيل إيصال رسالة؛ فقد ورد في حديثٍ عن وهب، عن جعفر، عن أبيه‰، قال: قال رسول الله‰: مَنْ بلّغ رسالة غازٍ كان كمَنْ أعتق رقبة، وهو شريكه في ثواب غزوته»[٧١].

وبالإضافة إلى ذلك إذا كان قلب المسلم فرحاً لما ظفر المسلمون به من نصر في الحرب بين الحقّ والباطل، فسوف يحسب له أجر مَنْ شارك في تلك الحرب؛ حيث ورد عن أمير المؤمنين‰، «لمّا أظفره الله بأصحاب الجمل، وقد قال له بعض أصحابه وددتُ أن أخي فلاناً كان شاهدنا؛ ليرى ما نصرك الله به على أعدائك. فقال له‰: أَهَوى أخيك معنا؟ فقال: نعم، قال: فقد شهدنا. ولقد شهدنا في عسكرنا هذا أقوام في أصلاب الرجال وأرحام النساء، سيرعف بهم الزمان، ويقوى بهم الإيمان»[٧٢].

من هنا فالذي يجري دمعه على خدّه علامة على حبّ الإمام الحسين‰، وتأييده، ورغبته للمشاركة في جبهة الإمام ضدّ مَنْ عاداه...، سيكون له ثواب على فعله ذلك؛ لأنّ هذه الدمعة بمثابة الوقوف في وجه يزيد وأتباعه. وعندما تكون الحرب بين الحقّ والباطل لا يفرق حينئذٍ في أيّ موقع من جهة الحقّ يكون. وقد ورد في رواية الإمام الصادق‰ أنّه قال لعبد الله بن حمّاد البصري: «بلغني أنّ قوماً يأتونه [أي قبر الحسين‰] من نواحي الكوفة وناساً من غيرهم، ونساء يندبنه، وذلك في النصف من شعبان، فمن بين قارئ يقرأ، وقاصّ يقصّ، ونادب يندب، وقائل يقول المراثي، فقلتُ له: نعم، جعلتُ فداك، قد شهدت بعض ما تصف، فقال: الحمد لله الذي جعل في الناس مَنْ يفد إلينا، ويمدحنا، ويرثي لنا، وجعل عدوّنا مَنْ يطعن عليهم، من قرابتنا وغيرهم، يهدرونهم [يهدرون دمهم]، ويقبحون ما يصنعون»[٧٣].

يكشف الإمام‰ في هذه الرواية أنّ فلسفة العزاء هي بيان ومدح طريق أهل البيت‰، والنيل من أعدائهم، وأنّ ذكر مساوئ أعدائهم، وإعلان البراءة من أعمالهم، من جملة العزاء، حتّى أضحى ذلك عَلَماً ينضوي تحته متّبعو الحقّ في محاربتهم للباطل.

ب. ذكر الشعائر

لقد كان أهل البيت عليهم السلام النموذج العيني والعملي للإسلام، وباسمهم وذكرهم بقي القرآن، وبانت الحقيقة. من هنا فقد عمل أعداؤهم على محو ذكرهم من أذهان الناس، ونأوا بهم عن الحياة السياسية والاجتماعية، ومنعوا الشيعة من اللقاء بهم والتردُّد إليهم. وعندما كانوا يرَوْن أنّ ذلك لم يكن يثْنِ الناس عن حبِّهم والارتباط بهم، بل كان يزيد من تعلُّق قلوبهم بأئمتهم عليهم السلام...، كانوا يقتلونهم، معتقدين أنّهم بذلك يصلون إلى مآربهم، وينتصرون عليهم، وأنهم يستطيعون أن يبلغوا أهدافهم الشيطانية.

لكنّ التكليف الذي انصبّ على إحياء مجالس العزاء من قبل المعصومين عليهم السلام تجلّى بوضوحٍ في هذا الزمان، الذي ظهر فيه هذا التجلّي الكبير للتحدّي ومقارعة الظلم. فقد ورد عن زينب الكبرى أنّها قالت للإمام زين العابدين عليه السلام: «وينصبون بهذا الطفّ عَلَماً لقبر سيد الشهداء، لا يدرس أثره، ولا يعفو رسمه، على كرور الليالي والأيام»[٧٤].

وعلى أساس هذه الروايات فقد أصدر الأئمة عليهم السلام أمراً يقتضي إبقاء أسماء المعصومين حيّة، وبيَّنوا فضيلة إقامة مجالس العزاء بصفتها واحداً من أساليب إحياء ذكر أهل البيت عليهم السلام، كما ورد عن الإمام الصادق عليه السلام، في حديثه للفضيل بن يسار: «تجلسون وتتحدَّثون؟ فقال: نعم، فقال: إنّ تلك المجالس أحبّها، فأحيوا أمرنا رحم الله مَنْ أحيا أمرنا. يا فضيل، مَنْ ذكرنا أو ذكرنا عنده ففاضت عيناه، ولو مثل جناح الذباب، غفر الله له ذنوبه، ولو كانت مثل زبد البحر»[٧٥].

وفي روايةٍ أخرى عن عليّ بن الحسن بن عليّ بن فضّال، عن أبيه، قال: قال الرضا عليه السلام: مَنْ تذكَّر مصابنا، فبكى وأبكى، لم تبكِ عينه يوم تبكي العيون؛ ومَنْ جلس مجلساً يُحيا فيه أمرنا لم يمُتْ قلبه يوم تموت القلوب»[٧٦].

إنّ جميع هذه الأمور الواردة في هذه الروايات تمثِّل في الواقع المكانة الخاصة لذكر أهل البيت، والأثر الذي يتركه في استمرار الإسلام الواقعي، والإبقاء على الشيعة.

نسأل الله تعالى أن ينوِّر عيوننا ـ عاجلاً ـ بنور وجود بقية الله الأعظم، ونتظر في طلعته البهية جمال الأهداف الحسينيّة المباركة، وأنْ نرى في دولته الكريمة الحقيقة التامّة والمظهر الأكمل للثورة الحسينيّة.

الهوامش

(١) ذكر هذه الرواية الحرّ العاملي في كتاب وسائل الشيعة ١٠: ٣٩١، تحت عنوان: «باب استحباب البكاء لقتل الحسين وما أصاب أهل البيت». كما ذكرها ابن قولويه في كامل الزيارات: ١٠٩ ـ ١١٠، في أبواب متعدِّدة، وتحت عناوين مختلفة. وكذا نقلها العلامة المجلسي في بحار الأنوار ٤٤: ٢٧٨، تحت عنوان ثواب البكاء على مصيبته ومصائب سائر الأئمّة.

(٢) جعفر بن محمد بن قولويه، كامل الزيارات: ٢٠.

(٣) وسائل الشيعة ٢٠: ٦٨.

(٤) الخوئي، معجم رجال الحديث ١: ٥٠. يشار إلى أنّه غيَّر رأيه بعد ذلك، وذهب إلى اختصاص التوثيق بمشايخه المباشرين فقط.

(٥) وسائل الشيعة ١٠: ٣٩٢، باب ٦٦ من أبواب المزار وما يناسبه، ح٣.

(٦) رجال النجاشي: ٢١٩.

(٧) الطوسي، الفهرست: ١٦٧.

(٨) رجال النجاشي: ٨٢.

(٩) معجم رجال الحديث ٥: ٨٩.

(١٠) الفهرست: ١٨٢.

(١١) رجال النجاشي: ٢٩٨.

(١٢) الطوسي، اختيار معرفة الرجال ٢: ٥٠٧.

(١٣) رجال النجاشي: ٣٢٣.

(١٤) وسائل الشيعة ١٠: ٣٩١، باب ٦٦ من أبواب المزار وما يشابهه، ح١.

(١٥) رجال النجاشي: ٧٦.

(١٦) الفهرست: ٢١٨.

(١٧) اختيار معرفة الرجال: ٥٥٦.

(١٨) رجال النجاشي: ١٠٨.

(١٩) اختيار معرفة الرجال ٢: ٤٧٢.

(٢٠) المصدر السابق: ٤٧٣.

(٢١) تفسير عليّ بن إبراهيم القمّي ٢: ٢٩٢.
(٢٢) وسائل الشيعة ١٠: ٣٩١ ـ ٣٩٢، باب ٦٦ من أبواب المزار، ح٢.
(٢٣) رجال النجاشي: ٢١٩.
(٢٤) الفهرست: ١٦٧.
(٢٥) راجع: وسائل الشيعة ٢٠: ٢٣٤.
(٢٦) الفهرست: ٧٠.
(٢٧) محمد باقر البهبودي، حاشية بحار الأنوار ٤٤: ٢٩٣.
(٢٨) وقد ورد السند على الشكل التالي: الحسن بن محمد الطوسي، عن أبيه، عن المفيد، عن ابن قولويه، عن أبيه، عن سعد، عن أحمد بن محمد، عن الحسن بن محبوب، عن أبي محمد الأنصاري، عن معاوية بن وهب، عن أبي عبد الله‏عليه السلام.
(٢٩) وسائل الشيعة ٢٠: ٣٨ (الهامش).
(٣٠) رجال النجاشي: ١٢٣.
(٣١) كامل الزيارات: ٢٢؛ وراجع: وسائل الشيعة ٢٠: ٣٤٠.
(٣٢) معجم رجال الحديث ٢٢: ٣٥ ـ ٣٦.
(٣٣) الكليني، الكافي ٥: ١١٧؛ وسائل الشيعة ١٢: ٨٨.
(٣٤) الفهرست: ١٥١.
(٣٥) رجال النجاشي: ٤٤١.
(٣٦) الصدوق، مَنْ لا يحضره الفقيه ١: ١٨٢، ح٥٤٧.
(٣٧) النجفي، جواهر الكلام ٤: ٣٦٦.
(٣٨) اختيار معرفة الرجال: ٥٧٤؛ كامل الزيارات: ٢٠١ ـ ٢٠٢.
(٣٩) وسائل الشيعة ٣: ٢٧١.
(٤٠) لم نعثر على هذه المناقشة في كتاب الجواهر. (المترجم).
(٤١) جواهر الكلام ٤: ٣٧١.
(٤٢) وسائل الشيعة ١٥: ٥٨٣.
(٤٣) المجلسي، بحار الأنوار ٩٨: ٣٢٢.
(٤٤) فتاوى العلماء الأعلام في تشجيع الشعائر الحسينية: ٥.
(٤٥) وسائل الشيعة ١٢: ٢١١، باب ٨٧ من أبواب ما يكتسب به، ح٢.
(٤٦) المصدر السابق، ح١.
(٤٧) رجال النجاشي: ٥٢.
(٤٨) المصدر السابق: ٢٨٧.
(٤٩) التوحيدي، مصباح الفقاهة ١: ٣٣٤ (تقرير أبحاث السيد الخوئي).
(٥٠) اليزدي، الحاشية على المكاسب ١: ١٦.

(٥١) الأنصاري، المكاسب ١: ١٧٤.
(٥٢) المصدر نفسه.
(٥٣) وسائل الشيعة ٣: ٣٥٤، ح١.
(٥٤) المصدر السابق، ح٢.
(٥٥) الأنصاري، المكاسب: ١٧٥.
(٥٦) فتاوى العلماء الأعلام في تشجيع الشعائر الحسينيّة: ٦.
(٥٧) مصباح الفقاهة ١: ٣٣٨.
(٥٨) الخميني، الاستفتاءات (فارسي) ٢: ٢٧.
(٥٩) فتاوى العلماء الأعلام في تشجيع الشعائر الحسينية: ٦.
(٦٠) المصدر السابق: ١٩، ٢٠، ٢١.
(٦١) وسائل الشيعة ٢: ٩٢٣؛ ١٠: ٣٩٤.
(٦٢) وسائل الشيعة ٣: ٢٧١.
(٦٣) الخوانساري، منية الطالب ١: ٢٣٧ (تقرير بحث الشيخ النائيني).
(٦٤) النائيني، المكاسب والبيع ٢: ٣٣٦.
(٦٥) المراد به هنا هو تقديم الأهمّ ملاكاً عند حصول تزاحم بين أمرين. (المترجم).
(٦٦) مرتضى مطهري، الإسلام ومقتضيات الزمان (فارسي) ٢: ٨٤.
(٦٧) نهج البلاغة، الخطبة ١٦.
(٦٨) وسائل الشيعة ١٨: ٩٩، باب ١١ من أبواب صفات القاضي، ح١.
(٦٩) وسائل الشيعة ١٢: ١٣١، باب ٤٢ من أبواب ما يكتسب به، ح١٦.
(٧٠) المصدر السابق: ١٢٨، ح٢.
(٧١) وسائل الشيعة ١١: ١٤، باب ٣ من أبواب جهاد العدوّ وما يناسبه، ح٢.
(٧٢) نهج البلاغة، الخطبة ١٢.
(٧٣) كامل الزيارات: ٥٣٩.
(٧٤) المصدر السابق: ٢٦٣.
(٧٥) وسائل الشيعة ١٠: ٣٩٢، باب ٦٦ من أبواب المزار وما يناسبه، ح١.
(٧٦) المصدر السابق، ح٤.

الدعاء والمناجاة عند الإمام الحسين عليه السلام

الشيخ محسن باغبان(*)

«من أيّ البلاد هذا المطرب الذي أنشأ نغمات العراق، ثمّ عزف أنغام العَوْدة من طريق الحجاز؟» (حافظ).

مقدّمة

لن يُعتَرض علينا إذا قلنا بأنّه لا يوجد أيّ مذهب أو فرقة في العالم يحتلّ فيها «الدعاء» و«دوره في الفكر الديني» هذا القدر من الاهتمام والتميّز والمكانة الخاصّة التي يحتلّها في المذهب الشيعيّ. هذا والحال أنّ الدعاء جزء لا يتجزّأ من باطن الإنسان، وهو أمرٌ نابعٌ من الفطرة الإلهيّة المودعة فيه.

إنّ للدعاء حضوراً لافتاً في المذهب الشيعيّ، إلى درجة أنّنا لو أردنا يوماً أن نعدّد وجوه الافتراق بين الشيعة وغيرهم من الفرق والمذاهب الأخرى لأمكننا أن نعدّ اهتمام أئمّة الشيعة بالدعاء أحد هذه الوجوه.

كما أنّ موضوع الدعاء له أهميّة كذلك من جانب آخر أو عدّة جوانب أخرى.

مثلاً: لقد تمكّن الدعاء أن يتغلّب على العوامل التاريخيّة وتجاذباتها المختلفة، واستطاع أن يقاوم تأثير مرور الزمان في إضعاف الأفكار والعقائد، وتغيير الثقافات والسنن، ليحافظ على العلاقة بين الأئمّة المعصومين وأتباعهم محكَمةً راسخةً لمدّة تربو على عشرة قرون. ولذا يمكننا أن نقول: إنّ الدعاء ـ في الحقيقة ـ يمثّل نوعاً من

(*) أستاذٌ في الحوزة العلمية.

الضمانة للحضور الدائم والمستمرّ عبر التاريخ.

إنّنا قلّما نعرف كاتباً أو مفكّراً أو أديباً استطاعت أفكاره وأقواله أن تحافظ بعد ألف سنة على مكانتها وموقعيّتها في قلوب وأرواح الناس، بينما نجد أنّ دعاء كميل، ومناجاة مسجد الكوفة لأمير المؤمنين عليه السلام، لا يزالان ينبضان بقوّة في قلوب الشيعة، ونشاهد كيف أنّ الساهرين في أسحار شهر رمضان المبارك ما برحوا غرقى الأنفاس القدسيّة للإمام السجّاد عليه السلام في دعاء أبي حمزة الثمالي.

حقّاً مَنْ هم يا ترى هؤلاء المتهجِّدون بالأسحار، الذين عاشوا قبل ألفٍ وبضع مائة سنة، الذين اقشعرّت أبداننا لصيحاتهم المنادية «واحسرتاه، ووانفساه»، واهتزّت لها جميع فقرات تفكيرنا، والذين ما تزال تنبعث في أسماعنا مناجاتهم المترنّمة بلحن «واشَوْقاه» النابع من شوقهم إلى لقاء ربّهم؟ ومن أين انطلقت «قافلة الحلّة» تلك، وعلى أيّ «جودي» ستحطّ رحالها؟ و«منزل سلمى» هذا الذي ينام على صوت الحدّائين ودقّ الجرس، وذلك الناي المهجور الذي فارق موطنه، فصار يبكي من الحنين، وينشد نغماته النابعة من إحساس الفراق والبعد، من أيّ أنواع نفخ صور إسرافيل هما: صور الممات بعد الحياة أم صور الحياة بعد الممات؟

إن تاريخ حفظ وتدوين أدعية المعصومين، وشرحها، وكتابة الحواشي عليها، يعود إلى عصر الغيبة، والمئات الأولى من السنين من بعد الهجرة النبويّة. ويمكن الإشارة في هذا المجال إلى الآثار التالية: كتاب الدعاء للكليني(٣٢٩هـ)، وكامل الزيارات لابن قولويه(٣٦٧هـ)، وكتاب الدعاء والمزار للصدوق(٣٨١هـ)، والمزار للمفيد(٤١٣هـ)، ومصباح المتهجّدين للطوسي(٤٦٠هـ)، وروضة العابدين للكراجكي[1]. وقد فُقد بعض هذه الكتب بمرور الزمان وحوادثه، بحيث لم يبقَ منها إلاّ اسمها، حتّى جاء ابن طاووس(٦٦٤هـ)، ليحدث أوّلَ نهضة لإحياء أدعية وزيارات المعصومين عليهم السلام[2].

وبعد ابن طاووس تبعه في هذه النهضة ثلّة من العلماء الآخرين، ممّا أدّى إلى ظهور مجموعة من الكتب في هذا المجال، وذلك من قبيل: المزار للشهيد الأوّل، والبلد الأمين للكفعمي، ومفتاح الفلاح للبهائي، وزاد المعاد للمجلسي، وأخيراً كتاب

مفاتيح الجنان للقمّي، ومفتاح الجنّات لمحسن الأمين العاملي.

إنّ هذه الكتب، والعديد من الكتب الأخرى التي أُلّفت لشرح الأدعية الشريفة، والتحشية عليها ـ بالرغم من قيمتها العظيمة بالنسبة لنا، وبالرغم من الجهود التي تكبّدها أصحابها في جمعها وتأليفها ـ، لم تكن خاليةً من العيوب والنقائص؛ بمعنى أنّ بعضاً منها كان هدفه جمع وتوضيح آداب الدعاء وفضائله، وقسمٌ آخر منها يشتكي من سطحيّة المعالجة (بحيث لا يتجاوز الترجمة العادية، والشرح البسيط الذي يستهدف العوام)، وبعضها الآخر يعالج الموضوع من بُعْد واحد (مثلاً: من خلال نظر عرفاني، أو فلسفي، أو حكميّ، أو أخلاقي، أو...). هذا بالإضافة إلى عدم اشتمالها على جميع الأدعية التي وصلتنا عن أحد المعصومين عليهم السلام، أو عدم ارتباطها مع أدعية المعصومين الآخرين.

ولكنّ الأمر المسلَّم به هو أنّ نقطة الضعف الأساسيّة والأهمّ في هذه التحقيقات تكمن في غياب أسلوب منظَّم ومنسجم لدراسة الأدعية وتحقيقها، وبعبارة أخرى: في (ضعف منهجيّة دراسة الأدعية).

ومن هنا سوف نسعى أثناء دراستنا لفنّ الدعاء في هذا المقال إلى البحث ـ بقدر الطاقة وحدود الوسع ـ في مواضيع جديدة لم يُتطرّق إليها سابقاً في حقل دراسة الدعاء وتحقيقه. و سنحاول من خلال هذا الطريق أن نتناول كأساً من الحوض المترع لأدعية سيّد الشهداء عليه السلام. ومن جهة أخرى لا يخفى أنّ هذه الدراسة؛ حيث كانت مجرَّد مقدّمة ومدخل لدراسة أدعية سيّد الشهداء عليه السلام، لم يكن بوسعها إحصاء جميع أدعيته عليه السلام، والبحث فيها.

تعريف الدعاء (تحديد مفهوم)

تعرّف المعاجم اللغوية الدعاء بالشكل التالي:

يقول صاحب معجم مقاييس اللغة: «الدعاء أن تُميل الشيء بصوتٍ وكلام منك»[٣].

وجاء في لسان العرب: «دعا الرجل ناداه»[٤].

ويقول الراغب في المفردات: «الدعاء كالنداء، إلاّ أنّ النداء قد يقال بـ (يا) أو (أيا)»[٥].

ما يمكن استخلاصه من هذه التعريفات هو:

أوّلاً: الدعاء هو كالنداء له طرفان: مَنْ يصدر منه الدعاء، ويسمّى (الداعي)؛ والطرف الذي يتوجّه إليه خطاب الداعي، ويسمّى (المدعوّ).

ثانياً: هدف الداعي من دعائه للمدعوّ هو عطف نظره، وجلب انتباهه إليه[٦].

ثالثاً: إنما يصدر الدعاء من الداعي لتحقيق حاجة ورغبة عنده. وهذه الحاجة التي يريدها الداعي قد تكون مادّية أحياناً ـ كما هي عليه كلّ حاجاتنا الدنيويّة ـ؛ وقد تكون معنويّة في أحيان أخرى، وذلك كأنْ تكون الحاجة هي نفس توجُّه المدعوّ والارتباط بالذات الإلهيّة المقدّسة. وهنا يمكننا أن نلاحظ فَرْقاً آخر بين الدعاء والنداء؛ ففي الدعاء يجب أن يكون المدعوّ أعلى مرتبةً من الداعي، حتّى لو كانت هذه الأفضلية أفضليّةً نسبيّة؛ وأمّا في النداء فقد يكون المنادَى أقلّ رتبة من المنادِي، أو مساوياً له. ومن هنا يتضّح سبب اعتبارهم الدعاء شبيهاً للنداء.

إنّ النسبة القائمة بين الدعاء والنداء هي نسبة «العموم والخصوص من وجه» من بين «النسب الأربعة»، لا نسبة «العموم والخصوص المطلق». وعلّة ذلك أنّ الدعاء قد يصدُق في بعض الدوائر والمجالات التي ليس للكلام دخل فيها[٧]، كالتوجهات القلبيّة والذهنيّة[٨]؛ أمّا النداء فإنّه لا يتجلّى ولا يصدق إلاّ في محيط الفعل الخارجيّ والكلام.

وما يعنينا هنا باعتباره دعاءً اصطلاحيّاً وشرعيّاً هو الدعاء الذي يكون المدعوّ فيه هو «الذات الإلهيّة المقدّسة»، بواسطة أو بدون واسطة.

إجابة عن سؤال

لو مررنا مروراً عابراً على فهرس عناوين كتب الأدعية فسنواجه أسماء من قبيل: دعاء، مناجاة، زيارة، ذكر، تسبيح، تعويذ، وغيرها. والسؤال الذي يطرح هنا هو: هل من فرق وتفاوت ماهويّ بين هذه العناوين؟ وهل يمكن أن نطلق عليها جميعاً عنوان الدعاء؟

للإجابة عن هذا السؤال ينبغي أن نبدأ بالقول: إنّ هذه الأسماء جميعاً إنّما هي عناوين اختارها لهذه الأدعية مصنِّفو الكتب، وبالتالي فقد كان للذوق والسليقة تأثير في اختيارها. ولهذا نجد أنّ بعض مؤلِّفي هذه الكتب قد سمّى «زيارة أمين الله» بـ «دعاء أمين الله». ومن هنا؛ ونظراً إلى اشتراكها جميعاً في عنصرين أساسيّين، هما: «التوجّه إلى الله سبحانه وتعالى»؛ و«طلب الحاجة منه» بواسطة أو بدون واسطة، فليس من المستبعد أن نطلق عليها جميعاً عنوان الدعاء، وندرسها في ضمن هذا الإطار. وأمّا بالنسبة للذِّكر فيمكننا أن نقول الكلام المتقدِّم عينه. فالفقر الذاتيّ للإنسان وغنى الخالق المطلق يجعل الإنسان في موضع الحاجة، أو بتعبير القرآن الكريم: «فقراء إلى الله». ومن هنا نجد أنّ ذكر «يا ربّ» منطوٍ كذلك على توجُّه وطلب، وبالتالي فهو أيضاً أحد أنواع الدعاء.

وهناك نوعٌ آخر من الأدعية لم يحظَ باهتمام المحقِّقين في مسائل الدعاء، وهي الأدعية التي يدعو فيها الإمام لشخصٍ معيّن أو لجماعةٍ خاصّة، أو الأدعية التي تحوي دعاءً على فرد معين أو على فئةٍ محدَّدة. ونظراً لما يتمتّع به هذا النوع من الأدعية من أهميّة متميّزة، ولما يمكن أن يستخرج منه من نكات عديدة؛ وكذلك لوفرته وكثرة مصاديقه ـ خصوصاً في آثار الإمام الحسين‰ ـ، فقد قمنا في مقالنا هذا بدراسته كواحدٍ من أنواع الدعاء.

والنكتة التي لا ينبغي الغفلة عنها هي أنّ الأدعية والزيارات والمناجاة وأمثالها مملوءة بأنواع الحمد والتمجيد والسلام والصلوات، وذكر الحاجات، وطلبها. والتفكيك بين هذه الأمور غير ممكن **أوّلاً**؛ **وثانياً**: حتّى لو أمكن ذلك فإنّه سيسبِّب نوعاً من عدم التجانس المعرفيّ في الدراسة.

كما تجدر الإشارة إلى أنّ بحثنا هذا إنّما ينحصر في الأدعية المكتوبة، أي تلك التي رُوِيَتْ عن الأئمة الطاهرين، ووصلت إلينا اليوم، بداهة أنّ البحث في الأدعية الأخرى لم يعُدْ ممكناً في عصرنا الحاضر.

من هنا سيدور حديثنا في دراسة أدعية الإمام الحسين‰ حول جميع الآثار التي وصلتنا عنه في قالب الدعاء. وهدفنا منها هو الوصول إلى معرفة تعتمد على «النصّ».

مناهج كلٍّ من عمليَّتي: دراسة الأدعية ؛ وفهمها

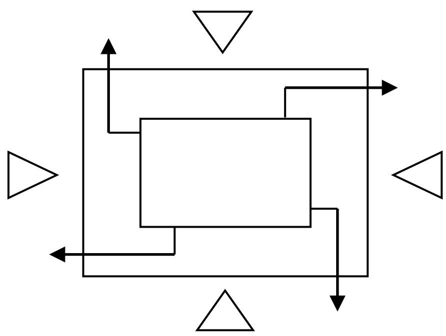
ترتبط «الدراسة» بـ «الفهم» ارتباطاً مباشراً، بحيث يمكن أن نعدّهما لازماً وملزوماً. وبعبارة أخرى: فإنّ أيّ نوعٍ من أنواع الاستنتاج من نصٍّ ما هو مستلزم لدراسته دراسةً صحيحة. ولا يخفى أنّنا عندما نتحدّث عن دراسة نصٍّ ما فليس مقصودنا هو مجرّد دراسته في حدّ ذاته، بل نقصد، إضافةً إلى ذلك، دراسة العوامل التي كان لها تأثيرٌ في صياغته وتشكُّله. ومن هذا المنطلق ربما كان نصيب الأسد في هذه المعرفة يتعلَّق بدراسة سلسلة العِلل والمعلولات التي وُلد هذا النصّ بين ثناياها.

وكقاعدة عامّة يمكن لدراسة أيّ نصٍّ والتحقيق فيه أنْ نأخذ بعين الاعتبار ـ من حيث النصّ نفسه ـ دائرتين «منفصلتين»، وفي الوقت نفسه «ترتبط» إحداهما بالأخرى، وهما:

١ـ دائرة الدراسات الخارجة عن النصّ (النظرة الخارجيّة).

٢ـ دائرة الدراسات المتعلِّقة بنفس النصّ (النظرة الداخليّة).

ويمكن للرسم البياني أدناه أن يلقي ضوءاً ما على نوع العلاقة بين هاتين الدائرتين؛ فكما نلاحظ أنّ دراسة أيّ نصّ تستلزم الاطّلاع على الكثير من المعلومات الخارجة عنه كذلك يمكن لهذا النصّ نفسه أن يكشف الستار عن العديد من الأسرار الخفيّة، التي لم تدوَّن أو تذكر من قبل في أيِّ مكانٍ آخر.



١ـ دائرة الدراسات الخارجة عن النصّ

تتّسم بعض دراسات هذه الدائرة بكونها مقدّمات لحقائق أخرى، يؤدّي إغفالها

إلى نقاط ضعف في أيّ كلام يتناول النصّ. ولهذه الدائرة كما أشير ارتباطٌ مباشر ووثيق بدائرة الدراسات المتعلّقة بالنصّ نفسه، وهي تشمل العناوين التالية:

أ ـ معرفة مصادر أدعية الإمام الحسينعليه السلام: ينبغي أن تكون هذه المصادر مستقاةً من كتب القدماء، ومن أكثر المصادر اعتباراً في هذا المجال. وللأسف يلاحظ أنّ نقل أدعية الإمام الحسينعليه السلام في الآونة الأخيرة كثيراً ما يعتمد على كتبٍ من الدرجة الثانية أو الثالثة، بل حتّى على مصادر معاصرة، وفي نفس المستوى. وقد ذكرنا في بداية هذا المقال أهمّ مصادر الأدعية، إلاّ أنّه يمكن للقرّاء المحترمين أن يراجعوا مصادر كلّ دعاء في فصل الدراسة الإجماليّة لأدعية الإمام الحسينعليه السلام، وكذلك قائمة مصادر المقالة؛ ليطّلعوا على قِدَمها، ويتأكّدوا من أصالتها.

ب ـ جمع متون الأدعية المختلفة: يمكن أن يوجد هذا الاختلاف في النسخ الخطّية المتعدّدة للكتاب نفسه، أو في متون كتب مختلفة. كما يمكن لهذا الاختلاف أن يوجد حتّى في دعاءين متشابهين جدّاً، تمّ نقلهما عن معصومين اثنين(٩).

ج ـ استخراج سلسلة السند، والتحقيق في طرق انتساب الدعاء إلى الإمام المعصومعليه السلام: وللأسف فقد تمّ في الكثير من الكتب حذف ذلك القسم الخاصّ بالسند من الرواية. والحال أنّ الدعاء الخالي من السند ينبغي فصله وتمييزه عن الدعاء ذي السند الصحيح. وكذلك نجد أنّ بعض الأدعية قد نُقلت بطرقٍ مختلفة عن عدّة معصومين (راجع: دعاء العشرات، رقم ٢ من هذه المقالة). وبالتالي فإنّ من المسلَّم به أنّ بيان أحد الطرق، وتجاهل الاحتمالات الأخرى في تحقيقٍ ما، لن يكون خالياً من العيب والإشكال.

د ـ دراسة عصر صدور الأدعية من الأبعاد الثقافيّة والاجتماعيّة والسياسيّة وغيرها: بشكلٍ عامّ للاطّلاع على العوامل التي أثّرت على النصّ ـ بحيث يحتمل أن يكون قد صدر كردّ فعلٍ أو كجوابٍ وبيان وشرح لها ـ دورٌ كبير ومهمّ في فهم الدعاء. مثلاً: حين نضع في معرفتنا أنّ (أحد أهمّ أقسام دعاء عرفة يعالج مبحث القضاء والقَدَر والمشيئة الإلهيّة ومسألة الجَبْر والاختيار)، إلى جانب معلوماتنا التاريخيّة بأنّ «الجبريّة» كانت تتمتَّع بعصر ازدهارها وقوّتها في زمان حياة الإمامعليه السلام، وأنّ

المباحث المرتبطة بالتشكيك في الصفات الإلهيّة أو ردّها كان قد ظهر في ذلك الزمان، فإنّ ذلك سيغيِّر جذريّاً طريقة معالجتنا، وكيفيّة نظرتنا، لدعاء عرفة. وبنفس الطريقة نلاحظ أنّنا إذا جمعنا بين دعاء الإمام على أهل العراق وبين اطّلاعنا على خِسَّة أهل الكوفة وخيانتهم فإنَّ فهمنا وإدراكنا له سيزداد عمقاً.

هـ ـ ملاحظة المسائل الواقعة في هامش أدعية الإمام الحسين عليه السلام، وذلك من قبيل:

ـ زمان الدعاء، ومكانه، ومناسبة صدوره.

ـ هل دعا الإمام عليه السلام بالدعاء في جمعٍ من الحاضرين أم كان وحيداً؟ وهل كان ذلك الجمع من الناس العاديّين أم من خواصّ أصحابه عليه السلام؟ وهكذا...

ـ الحالة الروحيّة للإمام (والحاضرين معه) في وقت الدعاء.

ـ التأثيرات التي أوجدها الدعاء في الأفراد أو المجتمع أو العاملين في الحكومة، وما أشبه ذلك.

و ـ الاطّلاع على فقه اللغة: إنّ اللغة تنمو مع مرور الزمان، فتدخل كلمات جديدة إلى دائرة المصطلحات المستخدمة في اللغة. كما تندثر كلماتٌ أخرى؛ بسبب قلّة الاستعمال. وبالتالي فإنّ دراسة النصوص المعاصرة لنصوص الأدعية، وكذلك معرفة تاريخ استعمال الألفاظ، سيكون لها أثرٌ كبير في تشخيص مدى أصالة الألفاظ، وبالنتيجة أصالة الدعاء نفسه. هذا وسنتحدّث حول هذا الموضوع ضمن كلامنا عن (دائرة الدراسات المتعلِّقة بالنصّ نفسه)، في ذيل النقطة ٢ـ ب.

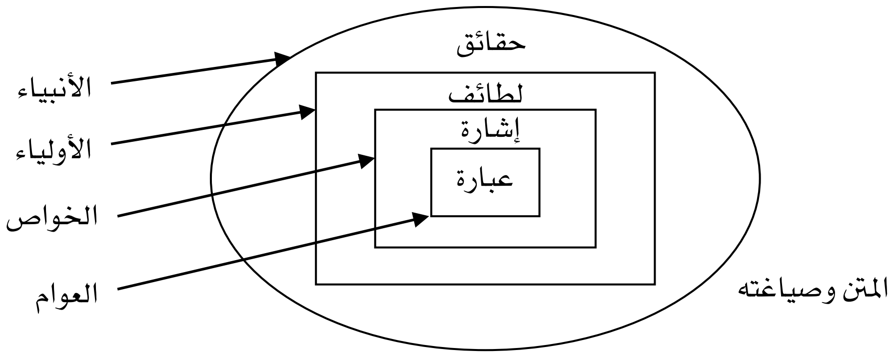
ز ـ الإلمام بعلوم القرآن والحديث: رغم أنّ هذا العنوان عامّ جدّاً إلاّ أنه في الوقت نفسه مهمّ جدّاً. وسنتحدّث عنه في قسم (دائرة الدارسات المتعلِّقة بالنصّ نفسه)، وذلك في النقطتين: ٢ـ ب؛ و٢ـ ج.

ولا تقتصر دائرة الدراسات المستقلّة عن المتن على النقاط السبع المذكورة، فهناك العديد من الموضوعات الأخرى التي يمكن إضافتها في هذا المجال[١٠]، ولكنّنا فضّلنا هنا الاكتفاء بهذا المقدار.

٢ـ دائرة الدراسات المتعلِّقة بالنصّ نفسه

قبل الخوض في أيّ حديث حول هذا الموضوع ينبغي علينا أن نجيب عن هذا السؤال: من أيّ أنواع النصوص هو نصّ الدعاء؟

وفي مقام الإجابة نقول: إنّ نصوص أدعيتنا هي نصوص « أساسها المعنى»؛ أي إنّ « المعنى وأسلوب بيانه» هو ما يشكِّل المحور الأصليّ الذي يُصاغ الدعاء على أساسه، وإنّ جميع الإمكانات الصوتيّة والاصطلاحيّة والنحويّة تسُخّر بتمامها لخدمة إنشاء المعنى وصياغته. ومن هذا المنطلق نجد أنفسنا في الأدعية أمام نظام معنويّ خاصّ، يتكوّن من أربع منظومات دلاليّة، يقع بعضها في طول بعضها الآخر، ويراعي كلٌّ منها نوعاً خاصّاً من المخاطَبين. وهو من هذه الناحية له شبَهٌ خاصّ بالقرآن الكريم[١١]. والشكل البيانيّ التالي يوضِّح العلاقة بين هذه المنظومات الأربع وبين مخاطَبي كلّ منها:



واستناداً إلى هذا البيان يمكننا في مقام الإجابة عن السؤال التالي: «هل نصوص الأدعية نصوص مفتوحة وقابلة للتوسّع أم أنّها نصوص مغلقة ومحدودة؟»، يمكننا أن نؤيد بسهولة صحّة كون نصوص الأدعية مفتوحة قابلة للتوسّع؛ حيث لا نجدها ذات معنى محدود ـ خلافاً للمتون المغلقة ـ، بل لها معانٍ عديدة، وهي، بالرغم من أنّها قد تبدو بسيطةً، عميقةٌ ودقيقة.

وحيث إنّنا هنا لسنا في صدد تعداد الفروق الأساسيّة بين نصوص الأدعية والنصوص الأخرى فإنّنا سوف نكتفي ببيان بعض النقاط في هذا المجال:

أ- بنظرةٍ عامّة وكلّية يمكن القول: إنّه باستثناء الأدعية المستخدَمة في المحاورات، والتي تحتوي على اللعن لأحد الأفراد والدعاء عليه، أو الدعاء لشخصٍ ما، وما شابه ذلك، فإنّ جميع متون الأدعية تقريباً هي متونٌ أدبيّة. وهذا الأمر في حدّ نفسه قابلٌ للدراسة والبحث من جهاتٍ متعدّدة:

أوّلاً: من حيث كون الدعاء في الحقيقة عبارة عن حادثة تقع في باطن الإمام، أي إنّها تنشأ في روحه وساحة فكره، وبعد ذلك تجري بصورة ألفاظ وعبارات على لسانه المبارك. ومن هنا ينبغي أن يقال: إنّ الدعاء يشبه الظواهر الفنّية، من حيث إنّه ناشئ عن التأثير والتأثّر الداخليّ والباطنيّ للإنسان. فكما أنّ الفنون الكلاميّة ـ كالشعر مثلاً ـ هي حوادث تتجلّى في اللسان فإنّ الدعاء كذلك عبارة عن حادثة تظهر على اللسان. ومع التسليم بذلك نجد أنّ هناك تفاوتاً أساسيّاً بين هاتين الظاهرتين؛ إذ إنّ ما يظهر من باطن أحد الأدباء قد تخفى حقيقته حتّى عليه هو، وقد لا يكون مفهوماً ولا جليّاً حتّى بالنسبة له نفسه. والفهم الفنيّ الذي لديه ناشئ من الطبقات الخفيّة لباطنه. أمّا الأئمّة عليهم السلام فإنّهم يفهمون بجلاءٍ ووضوح تجلّيات أنوار الحقّ التي تسطع في داخلهم، وهم على إدراكٍ مباشر ودقيق لها. ولذا فإنْ قلنا بأنّ الأديب أو الشاعر يمكن أن يظهر خبايا نفسه بطرقٍ عدّة ووسائل مختلفة فإنّ مثل هذا الفرض غير وارد في حال الأئمّة عليهم السلام، بمعنى أنّ الأئمّة عليهم السلام يستفيدون من جميع إمكانات اللغة والأدب وأقصى قابليّاتها في بيان مرادهم، وبالتالي فإنّ ما يجري على لسانهم هو «النسخة الوحيدة» والإصدار الفريد لهذه الظاهرة اللغويّة وتلك التجربة المعنويّة. وبالتالي يمكن القول: إنّه لا يمكن أن يكون هناك بيانٌ آخر لما قاله المعصوم في لحظات الدعاء؛ إذ إنّ هذا هو الحدّ الأقصى الذي يمكن للكلمات والعبارات أن تؤدّيه، فهي عاجزة عن تحمُّل معنى أكثر من هذا. وانطلاقاً من هنا إذا تمّ إثبات كون نصوص الأدعية تقريراً لنفس المعصوم عليه السلام فإنّه لن يبقى مجال للشكّ في رقيّ لغته ومستواه الأدبي، أو للتردُّد في علوّ معناه ومضمونه.

ثانياً: لقد أثّر هذا النظام الخاصّ ـ والذي يستغلّ الألفاظ بشكلٍ أمثل؛ لإيصال المعاني ـ على الأساليب المعتادة في البنية الشعريّة أو النثريّة، فمثّل إطلالة نوعٍ جديد من

الكلام أو من الإيقاع والتناغم والصياغة المختلفة والمتميّزة. إنّ هذا البنية الجديدة ـ وخصوصاً في الأدعية الحاوية على الحمد والتمجيد والمناجاة التي صدرت من الأئمّة‰ في الخَلَوات التي كانت بينهم وبين ربّهم ـ تتطوّر وترتقي إلى درجة أنّها في عين إيصالها للمعنى الأساسيّ تولّد كذلك معنىً ما ورائيّاً خفيّاً. ومن البديهيّ أنّه مع ازدياد تعقيد هذا النظام فإنّ عمق هذه المعاني سوف يزداد ويتضاعف.

ب ـ نواجه في معظم الأدعية سلسلةً من العناصر المشتركة. ويمكننا أن نعثر على أساس هذا الاشتراك وجذوره في روايات الأئمة‰. فالإمام الصادق× يقول، مجيباً عن سؤالٍ حول جهة الدعاء وطريقته التي ينبغي أن يؤدّى عليها: تبدأ فتحمد الله، وتذكر نعمه عندك، ثمّ تشكره، ثمّ تصلّي على النبي [وآله]، ثمّ تذكر ذنوبك فتقدِّمها، ثمّ تستعيذ منها، فهذا جهة الدعاء[١٢].

ونلاحظ هنا أنّه تمّ إطلاق جهة الدعاء على العناصر الأربعة التالية: الحمد والثناء الإلهي، وذكر نعم الله والشكر عليها، والصلاة على النبيّ وآله الأطهار، ثمّ الإقرار بالذنوب والاستغفار منها. أمّا السرّ في الاهتمام بهذه العناصر في مجال الدعاء والوجه في ذلك فإنّ البحث فيه موكولٌ إلى محلّه المناسب.

ج ـ لا ينبغي أبداً أن ننظر إلى حقيقة المتن وباطنه والقيمة الفنيّة الأدبيّة له بعين المساواة. ولكنْ في نفس الوقت لا ينبغي عند دراسة وتحليل نصٍّ ما أن نغفَل عن الارتباط القائم بين هذين الأمرين. فعلاوة على أنّ القيمة الفنيّة لنصوص الأدعية قد أدخلتها في دائرة الآداب، وجعلت العثور على معاني متعدِّدة للدعاء أمراً ممكناً، فإنّها كانت أيضاً سبباً لتعلّق المخاطبين بها، وانجذابهم إليها، مما أدّى إلى خلودها وحفظها رغم مرور الزمان؛ إذ في غير هذه الصورة (أي لو أنّ الأدعية كانت فاقدة لقيمتها الفنّية والأدبيّة) كانت ستضيع وتُفقد، ولما بقيت محفوظةً في الأذهان، أو إنّها كانت ستفقد قيمتها؛ بسبب النقل المتعدِّد بالمعنى.

وللأسف فإنّ أغلب بل جميع الدراسات التي أُجريت في موضوع الأدعية قد أغفلت دراسة هذه الحركة الجماليّة منها، فبقيت هذه الرحاب الكلاميّة الواسعة مهجورةً. ولهذا السبب تحوّلت الأدعية إلى «آثار استهلاكيّة»، بدلاً من كونها «متوناً

إنتاجيّة». وتبعاً لذلك فليس عجيباً أن نرى أنّ نصيب المجتمع الإسلامي في الإفادة من «فنّ الدعاء» و«أصل الدعاء» في هذا الزمان قد بات قليلاً جدّاً.

بملاحظة الأمور التي تقدَّم ذكرها فقد أصبح معلوماً من أيّ أنواع النصوص هي الأدعيّة. كما تبيَّن جليّاً مدى أهميّتها. وبذلك يمكننا أن نعتبر أنّ (دائرة الدراسات المتعلِّقة بنفس المتن) هي مسؤولة عن بحث ودراسة الأمور التالية:

أ ـ تصحيح وتنقيح متن الدعاء بصورة علميّة ونقديّة: فبعد طيّ المراحل رقم ١ ـ أ، و١ ـ ب، و١ ـ ج، المذكورة سابقاً، يصل الدور إلى تصحيح المتن. وأهمّية هذا العمل مستمدّة من القيمة التي يحملها الدعاء؛ إذ إنّ أيّ نوع من النقيصة أو الزيادة أو التغيير والتبديل، سواءٌ كان على مستوى الكلمات والجمل أم على مستوى مقاطع الدعاء، يعتبر نوعاً من أنواع التحريف، الذي يؤدّي بالنتيجة إلى أن يُنسب إلى الإمام المعصوم ما لم يصدر منه. إنّ أهمّية هذا المطلب تتجلّى لنا بوضوح في أشهَر أدعية الإمام عليه السلام، أي دعاء عرفة. راجع: (دعاء عرفة، الدعاء رقم ١ من هذه المقالة).

ب ـ التحقيق في المقاطع والكلمات، وحتّى في المفردات المشكوكة: بعد تصحيح المتن قد نلاحظ أنّ بعض أقسام الدعاء لا تنسجم مع الآيات والروايات وسيرة المعصومين عليهم السلام. وفي هذه الحالة ينبغي مراجعتها اعتماداً على الموازين الموجودة في علوم القرآن الكريم والحديث، كعلم الدراية، أو فقه اللغة؛ حتّى نتأكّد من انتساب هذه الأقسام المشكوكة إلى الإمام عليه السلام.

ج ـ تخريج الآيات التي ذُكرت بشكلٍ مباشر أو غير مباشر، أو كان الدعاء مقتبساً منها: إنّ هذا العمل سيكون ذا فائدة أيضاً في التعرُّف على الأدعية، ودراسة علاقتها بالقرآن الكريم. كما أنّه قد يكون نافعاً أحياناً في توضيح الآيات القرآنية وتبيين معناها. وهذا يمثّل أحد النتائج التي يمكن استخراجها من متن الدعاء.

د ـ تخريج ومقارنة أدعية الإمام الحسين عليه السلام مع سائر الأدعية: يمكن لهذا الأمر أن يتمّ في مرحلتين اثنتين: مرحلة (ارتباط أدعية الإمام الحسين عليه السلام بعضها ببعض)؛ ومرحلة (ارتباط أدعية الإمام الحسين عليه السلام مع أدعية الأئمّة الآخرين عليهم السلام). ويمكن للبيانات الإحصائيّة الناتجة عن هذه المقارنات أن تلعب دوراً كبيراً في توضيح العديد

من النكات المهمّة.

هـ ـ استخراج المواضيع الأصليّة والفرعيّة لكلّ واحد من الأدعية: في المستوى العامّ تكتسب هذه المعطيات أهميّة أيضاً. ومن أجل تحديد الموضوع الأصليّ لأحد الأدعية هناك العديد من الأساليب التي يمكن الاستفادة منها. ولكنَّ الأسلوب المعتمد في هذا المقال هو نوعٌ من التحديد التركيبيّ للموضوع؛ وذلك بأن نبدأ ـ من خلال الالتفات إلى محتوى نفس الدعاء ـ بتحديد موضوعه على أنّه اعتقادي، أو عرفانيّ، أو فلسفيّ، أو...؛ ومن ناحية أخرى يمكن لنا ـ من خلال الالتفات إلى نوع العلاقات الموجودة في الدعاء، كعلاقة الإنسان بالله، وعلاقة الإنسان بالإنسان، وعلاقة الإنسان بالطبيعة، أن نضيف إلى ما تقدَّم تصنيفاتٍ اجتماعيّة وثقافيّة وحقوقيّة. وإذا أخذنا بعين الاعتبار الزمان والمكان وسائر المؤثِّرات غير اللغويّة فمن الممكن أن تتكشَّف لنا جوانب سياسيّة ـ اقتصاديّة أيضاً. أمّا الموضوعات الفرعيّة فيمكن تحديدها من خلال اتّباع نفس هذه المراحل والخطوات ولكنْ على مستوى مقاطع الدعاء وجمله. وهذا ما يمكن ملاحظة صورته الإجماليّة وبعض نماذجه في تحديد موضوعات أدعية الإمام الحسين عليه السلام، الذي سيأتي في الصفحات التالية.

و ـ استخراج الأسماء والصفات التي استخدمت في دعاء الله سبحانه، وفي مدحه والثناء عليه: ومن زاوية أخرى يمكن لهذا الأمر أن يكون ناظراً إلى التعريف بأهل البيت عليهم السلام في الزيارات والأدعية. ودراسة هذه المعلومات والبحث فيها له قيمة كبيرة في التعرّف على الله سبحانه وأسمائه الحسنى وصفاته العليا. كما أنّه مفيدٌ في التعرّف على الأئمة المعصومين عليهم السلام أيضاً.

ز ـ استخراج الموارد الأخرى المهمّة: مثل استخراج حروف النداء في كلّ واحد من الأدعية. وقد أوردنا نموذجاً من ذلك في هذه الدراسة (راجع: المخطَّط البياني رقم (١): تكرار ألفاظ المنادى في أدعية الإمام الحسين عليه السلام)، وغير ذلك من الأمور التي من هذا القبيل.

ح ـ دراسة القيمة الأدبيّة لمتن الدعاء وأسلوبه: وتستوعب هذه الدراسة طَيْفاً واسعاً من التحقيقات الأدبيّة، التي تمتدّ من الصناعات والفنون الأدبيّة إلى دراسة

أسلوب الدعاء وصياغته.

ولا شكّ أنّ لدائرة الدراسات المتعلّقة بنفس النص فروعاً أخرى أعرضنا عن ذكرها هنا.

ولكنْ ما ينبغي التنبيه عليه هو أنّ كلتا الدائرتين اللتين بحثناهما هنا تعتبران طريقاً ووسيلة من أجل التعرّف على الدعاء والاستنتاج الصحيح منه. ويظهر لنا أنّه في ظلّ وجود معرفة صحيحة بالدعاء، فإنّ القراءات والاستنتاجات المتعدِّدة، التي يمكن أن تحصل من نصٍّ ما، سيكون بعضها في طول بعضها الآخر، لا في عرضه. وفي هذه الحالة من الممكن أن يكون فهمٌ معيَّنٌ أعمق من فهمٍ آخر، ولكنّه لن يكون بالضرورة في موقع التضادّ والتعارض معه. وهذه من خواصّ أيّ نصّ عميق يفيض من منبع الوحي ومنشئه.

والآن سوف نشرع بالبحث في أدعية الإمام الحسين عليه السلام، وسنخوض في دراسة إجماليّة لها. ولكنْ للأسف فإنّ ما بقي من روايات الإمام عليه السلام، سواءٌ في المصادر الشيعيّة أو السنيّة، هو نزرٌ يسير جدّاً؛ والسبب في ذلك يرجع إلى أمور عدّة:

الأوّل: الاضطراب الشديد الذي كان موجوداً في زمان معاوية، والاضطهاد الذي تجاوز الحدود الذي كان يمارسه على الشيعة في أوان حكومته، بحيث إنّ الناس كانوا يتجنَّبون إظهار التشيُّع، فضلاً عن نقل الروايات عن الإمام عليه السلام.

الثاني: ظهور بعض الأفراد الذين قدَّمت الحكومة لهم الدعم والمساعدة، فتمّ تصويرهم كمصدرٍ ومرجع للأحاديث النّبوية في ذلك الزمان، كـ «عبد الله بن الزبير»؛ و«عبد الله بن عمر»؛ و«عبد الله بن عمرو بن العاص».

ثالثاً: إنّ نهضة تدوين الأحاديث وحفظها عند الشيعة إنّما بدأت في أواخر حياة الإمام السجّاد عليه السلام، واستمرّ ذلك حتّى بدأت تقلّ وتضعف في عصر الإمام الجواد عليه السلام[١٣].

لم تتزامن حياة الإمام الحسين الحافلة مع هذه النهضة، ومع ذلك فإنّ أكثر الأحاديث المرويّة عن هذين الإمامين العظيمين قد نقلت لنا في عصرها. وإنّ نظرةً عابرة على سلسلة أسانيد روايات الإمام الحسين عليه السلام توضِّح ذلك بجلاء. ومن هذا المنطلق ليس

من المستغرب أن نجد أنّ الأدعية التي وصلت إلى أيدينا عن هذا الإمام الهمام ليست إلاّ نزراً يسيراً، وأنّ ما بقي منها قد ضاع في غبار التاريخ، وصار نسياً منسيّاً.

الدراسة الإجمالية لأدعية الإمام الحسين عليه السلام

يبلغ عدد الأدعية الواردة في الكتب التي جمعت أدعية الإمام الحسين عليه السلام حوالي سبعة عشر إلى عشرين دعاءً، بالمعنى المشهور للدعاء؛ وحوالي ٩٥ دعاءً، بحسب التعريف الذي اعتمدناه في هذه المقالة. وإذا كان هناك أدعيةٌ أخرى غير هذه فإنّ راقم هذه السطور لا اطّلاع له عليها.

وفي ما يلي نقدّم مجموعة منتخبة من أدعيته عليه السلام، تمثّل مجموعة العيّنات لدراستنا هذه.

م	عنوان النصّ	الزمان	المكان	بداية النصّ ونهايته
١	دعاء عرفة	يوم التاسع من ذي الحجـــة لعام...	صحراء عرفات	الحمد لله الذي ليس لقضائه دافع...، وأنتَ على كلّ شيءٍ قدير، يا ربّ يا ربّ يا ربّ.

المصادر: الإقبال لابن طاووس: ٣٣٩ ـ ٣٥٠، وكذلك مصباح الزائر؛ البلد الأمين لإبراهيم الكفعمي: ٢٥١ ـ ٢٥٨؛ بحار الأنوار، للعلامة المجلسي ٩٥: ٢١٤، كتاب أعمال السنين والشهور والأيام، باب أعمال خصوص يوم عرفة وليلتها.

السند: رواه كلٌّ من ابن طاووس في الإقبال ومصباح الزائر؛ والكفعمي في البلد الأمين؛ والعلاّمة المجلسي في بحار الأنوار؛ والمحدّث القمّي في مفاتيح الجنان، عن «بشر بن غالب» و«بشير بن غالب» من قبيلة بني أسد. وقد اعتبر علماء الرجال هذين الرجلين من المحدِّثين العارفين الضابطين. كما عدّ الشيخ الطوسي بشيراً الأسدي في رجاله (رجال الكشّي)[١٤] من أصحاب سيّد الشهداء عليه السلام.

التوضيح الأوّل: روى بشر وبشير الأسديّان أنّ الحسين بن عليّ بن أبي طالب عليه السلام

خرج عشية عرفة يومئذٍ من فسطاطه، متذلّلاً خاشعاً، فجعل عليه السلام يمشي هوناً هوناً، حتّى وقف هو وجماعة من أهل بيته وولده ومواليه في ميسرة الجبل، مستقبل البيت، ثم رفع يديه تلقاء وجهه، كاستطعام المسكين....

التوضيح الثاني: زمان صدور هذا الدعاء من الإمام عليه السلام ليس معيّناً، ولكنّه يقيناً لم يكن في آخر سفرٍ تشرَّف فيه الإمام بالذهاب إلى الحجّ (أي عام ٦٠هـ). وعلّة ذلك أنّ الإمام عليه السلام كان قد خرج من مكّة في يوم التروية، وبالتالي فهو لم يشهد يوم عرفة في صحراء عرفات في تلك السنة أصلاً. ومن هنا يحتمل قويّاً أن يكون هذا الدعاء قد صدر في فترة إمامته عليه السلام التي سبقت تلك السنة، أي في الفترة ما بين عام ٥٠ إلى عام ٥٩هـ.

التوضيح الثالث: نقل العلاّمة في زاد المعاد؛ والكفعمي في البلد الأمين؛ وابن طاووس في مصباح الزائر، هذا الدعاء إلى العبارة التي أوردناها بعنوانها نهاية الدعاء. ولكنّ صاحب بحار الأنوار أورده كاملاً، ثم قال في آخره:

أقول: قد أورد الكفعمي رحمه الله أيضاً هذا الدعاء في البلد الأمين، وابن طاووس في مصباح الزائر، كما سبق ذكرهما، ولكنْ في آخره فيهما نقص بقدر صفحة تقريباً، وهو من قوله: «إلهي أنا الفقير في غناي» إلى آخر هذا الدعاء.

وكذا لم يوجد هذه الورقة في بعض النسخ العتيقة من الإقبال أيضاً.

وعبارات هذه الورقة لا تلائم سياق أدعية السادة المعصومين أيضاً، وإنّما هي على وفق مذاق الصوفيّة. ولذلك قد مال بعض الأفاضل إلى كون هذه الورقة من مزيدات بعض مشايخ الصوفيّة، ومن إلحاقاته وإدخالاته.

وبالجملة هذه الزيادة إما وقعت من بعضهم أوّلاً في بعض الكتب، وأخذ ابن طاووس عنه في الإقبال؛ غفلةً عن حقيقة الحال؛ أو وقعت ثانياً من بعضهم في نفس كتاب الإقبال. ولعلّ الثاني أظهر، على ما أومأنا إليه من عدم وجدانها في بعض النسخ العتيقة، وفي مصباح الزائر. والله أعلم بحقائق الأحوال[15].

وقد ذكر هذا الاختلاف الأستاذ جلال الدين همائي أيضاً في كتاب مولوي نامه، ثمّ أضاف قائلاً: النقطة المهمّة الأخرى، والتي ربما لم يذكرها هذا الحقير

سابقاً، هي أنّني قد رأيت جميع هذه الفقرات [الملحقة] بعينها، ودون نقص أو زيادة، في نسخة قديمة من كتاب «الحكم العطائيّة»، وهو يشتمل على الأدعية والمقامات العرفانيّة التي ألّفها «ابن عطاء الله الإسكندراني» (الشاذلي)، تاج الدين أبو الفضل أحمد بن محمد الصوفي، العارف المعروف للمائة السابعة الهجريّة، والذي كانت وفاته في سنة ٧٠٩هـ. ومن المسلَّم عندي أنّ خلطاً قد وقع في هذا المقام، وأمّا تفصيل ذلك فهو خارج عن عهدة هذه الحواشي. والله أعلم[١٦].

وفي ما يلي مجموعة نقاط تستحقّ التأمُّل، تتعلّق بهذه الفقرة الملحقة من الدعاء:

١ـ إنّ وزن الفقرة الملحقة وإيقاعها يختلف عن إيقاع الفقرات السابقة لها، أي إنّها أقرب شَبَهاً إلى دعاء أبي حمزة الثمالي منها إلى دعاء عرفة.

٢ـ يُلاحظ أنّ استعمال المنادى على طول الدعاء كان بشكلٍ متنوّع، ولم يتكرَّر استخدام المنادى إلاّ في مورد واحد، حيث ورد في مقام الجملة الأساسيّة، وتكرّر ١١ مرّة؛ بينما نلاحظ أنّ كلمة (إلهي) قد تكرَّرت في المقطع الملحق حوالي ٢٥ مرّة. (راجع: المخطط البياني رقم ١ أيضاً).

٣ـ إنّ خصائص أسلوب الدعاءين تختلف بشكلٍ واضح؛ فأسلوب المقطع الملحق يختلف عن أسلوب الدعاء الأصليّ. فعلى سبيل المثال: يمكن أن نلاحظ اختلافاً فاحشاً بين صيغ الأفعال المستخدمة في كلٍّ منهما. فالمقطع الملحق يستخدم صيغة المتكلِّم وحده بشكلٍ ملحوظ، ويكثر فيه ضمائر المتكلم المفرد: (أنا) و(ي)، كما أنّه مليء بالمحسِّنات البديعيّة، كالتضادّ والطباق؛ ومن جهة أخرى فإنّ عباراته تخلو من التسلسل المنطقيّ من الناحية المفهوميّة، كما يظهر فيها التشتُّت بشكلٍ جليّ.

ومن الأمور التي يختلف فيها القسمان مسألة تكرُّر الطلبات والرغبات، وهو أمرٌ يمكن الالتفات إليه من قراءةٍ واحدة عاديّة للدعاء.

٤ـ إنّ اختلاف نوعَيْ الجناس والسَّجْع المستخدم في كلّ واحد من القسمين يدلّ على وجود أسلوبين مختلفين في إنشاء كلٍّ منهما.

٥ـ نشاهد وجود بعض الكلمات المشكوكة في المقطع الملحق، والتي يظهر أنّها لم تكن مستخدمة أصلاً في عصر النصّ، كما في كلمة (أهل الجذب) التي

وردت في العبارة التالية: (واسلك بي مسلك أهل الجذب).

المنادى: اللهمّ (٢٤)، يا إلهي (٩)، ياربّ (٣)، ربِّ (١١)، إلهي (٣٤)، يا مَنْ... (٣٥)، يا... (٣٢)، يا الله (٢)، سيِّدي (١)، يا مولاي (٤).

الموضوع العام: اعتقادي، عرفاني، أخلاقي، ثقافي ـ اجتماعي.

الموضوع الأساسي: علاقة الإنسان بالله، علاقة الإنسان بالإنسان، علاقة الإنسان بالدنيا.

المواضيع الفرعية:

يقول الإمام الحسين عليه السلام في أواخر الدعاء: اللهمّ هذا ثنائي عليك ممجّداً، وإخلاصي لذكرك موحّداً، وإقراري بآلائك معدّداً....

الموضوعات التي تمّ بحثها في هذا الدعاء هي كما يلي:

ـ الحمد والثناء الإلهي.

ـ شكر نعمه التي لا تعدّ ولا تحصى.

ـ بيان صفات الله سبحانه.

ـ المباحث التوحيديّة العميقة: التوحيد الذاتي، التوحيد الصفاتي، التوحيد العبادي والأفعالي، وغير ذلك، والتعرُّض لكثيرٍ من العلوم والمعارف المختلفة.

أمّا الموضوعات الأخرى الواردة في هذا الدعاء فهي:

ـ طريقة الدعاء في مقابل الله سبحانه.

ـ طلب أفضل الأشياء من الله.

ـ وصف صحراء عرفات بأنّها موضع للتضرّع والسؤال.

ـ نداء الله سبحانه بأفضل أسمائه وصفاته.

ـ مباحث متعلّقة بالقضاء والقدر والمشيئة الإلهيّة.

ـ مباحث متعلّقة بالجبر والاختيار عند الإنسان.

ـ كيفيّة خلق الإنسان ومراحل نموّ الجنين.

ـ وغيرها...

وبسبب طول هذا الدعاء واحتوائه على موضوعات كثيرة أخرى فإنّنا نكتفي

بهذا المقدار.

كما أنّ الأدعية الأخرى تتضمَّن موضوعات جديرة بالاهتمام أيضاً.

م	عنوان النصّ	الزمان	المكان	بداية النصّ ونهايته
٢	دعاء العشرات	في كلّ صباح ومساء(١٧)	ــ	سبحان الله والحمد لله...، ولم يكن له وليٌّ من الذلّ، وكبّره تكبيراً.

المصادر: مصباح المتهجد للشيخ الطوسي: ٨٤؛ فلاح السائل لابن طاووس: ٢٠٢، وكذلك جمال الأسبوع: ٢٨٠؛ بحار الأنوار للعلاّمة المجلسي ٨٣: ٢٧٤؛ وإقبال الأعمال ٣: ٥٢.

السند: عدّ الشيخ عبّاس القمّي‏ﷺ هذا الدعاء في غاية الاعتبار، وذكر أنّ هناك اختلافات بين نسخه. أمّا العلاّمة المجلسي فقد كتب، عند تعرّضه لهذا الدعاء: لهذا الدعاء أسانيد جمّة، وفيه اختلافٌ كثير بحسب اختلاف الروايات؛ ولذا أوردناه في مواضع. وقد أورده السيد في جمال الأسبوع، بسنده إلى الشيخ، بإسناده إلى ابن عقدة، بثلاث أسانيد إلى أبي جعفر‏عليه السلام... ورواه في كتاب مهج الدعوات من كتاب الدعاء لسعد بن عبد الله بإسناده عن معاوية بن وهب، عن الصادق‏عليه السلام؛ وبسند آخر عن الحسين صلوات الله عليه... ووجدته أيضاً في كتابٍ عتيق من أصول أصحابنا، أظنّه من كتب محمد بن هارون التلعكبري، بسنده عن جابر الجعفي، عن أبي جعفر‏عليه السلام، أن أمير المؤمنين‏عليه السلام علّمه الحسين...(١٨).

وقد وردت هذه الرواية من طريق آخر عن الإمام الحسن المجتبى‏عليه السلام. وعلى كلّ حال فقد كتب صاحب جمال الأسبوع: ٢٧٩: إنّي وقفتُ على خمس روايات بدعاء العشرات، تختلف روايتها في النقصان والزيادة.

المنادى: اللهمّ (١٥)، يا مولاي (١)، يا الله (١)، يا (١٣).

توضيح: بسبب التشابه بين أسلوب هذا الدعاء وبين أدعية أمير المؤمنين‏عليه السلام يبدو

لنا أنّه ممّا علّمه أمير المؤمنين للإمام الحسن والإمام الحسين عليهما السلام. ومن هذا الباب نشأ الاختلاف في انتسابه إلى بقيّة الأئمّة عليهم السلام. وبناء على ذلك نلاحظ أنّه لا يمكننا أن نجعل هذا الدعاء في زمرة أدعية الإمام الحسين، ولا أن ننسبه إليه عليه السلام.

الموضوع العام: اعتقادي، وأخلاقي، واجتماعي ـ سياسي.

الموضوع الأساسي: علاقة الإنسان بالله.

المواضيع الفرعية:

ـ الثناء على الله سبحانه وتعالى بأفضل أسمائه وصفاته.

ـ انحصار الهداية في الله سبحانه.

ـ التعريف بأمير المؤمنين والأئمة المعصومين عليهم السلام، وبيان منزلتهم.

ـ بيان الكثير من النعم الإلهيّة، والشكر عليها.

ـ علاقة عبارات الدعاء بالعبارات القرآنيّة.

ـ الدعاء.

م	عنوان النصّ	الزمان	المكان	بداية النصّ ونهايته
٣	دعاؤه في طلب البركة ونزول الغيث (الاستسقاء)	في عهد الإمام عليّ عليه السلام	ـ	اللهمّ معطي الخيرات من مظانّها...، وأنتَ الغياث المستغاث...، ويستحقّ به علينا من منّك، آمين يا ربّ العالمين.

المصادر: مَنْ لا يحضره الفقيه ١: ٥٣٧، ح١٥٠٤؛ قرب الإسناد: ١٥٧، ح٥٧٦، مع اختلافٍ بسيط: (مظانّها) = من أهلها؛ وبحار الأنوار ٩١: ٣٢٢، ح٩.

السند: نقل في قرب الإسناد هذه الرواية بالشكل التالي: (عن أبي البختري، عن الإمام الصادق، عن أبيه، عن جدّه). كما نقلها الحميري أيضاً بطريقٍ آخر (عن أمير المؤمنين، أنّه قال للحسين عليه السلام: ادعُ، فقام الحسين يدعو...).

المنادى: اللهم (١)، يا ربّ (١).

الموضوع العام: اجتماعي، واعتقادي.

الموضوع الأساسي: علاقة الإنسان بالله؛ علاقة الإنسان بالطبيعة.

المواضيع الفرعية:

- الله سبحانه منزل الغيث.
- دعاء الإمام في الاستسقاء.
- صفات وخصوصيّات مطر الرحمة.

م	عنوان النصّ	الزمان	المكان	بداية النصّ ونهايته
٤	دعاؤه في الاستسقاء	في زمان القحط	ـ	اللهم مَنْ آوى إلى مأوى فأنتَ مأواي...، إنّك أنت أرحم الراحمين.

المصادر: عيون الأخبار لابن قتيبة الدينوري(٢٧٦هـ) ٢ : ٢٧٨.

السند: روى هذا الدعاء ابن قتيبة، عن إسحاق بن راهويه، عن الحسين بن عليّ الجعفي، عن إسرائيل، عن الإمام الحسين عليه السلام.

المنادى: اللهمّ (٣).

الموضوع العام: اجتماعي ـ اعتقادي.

الموضوع الأساسي: علاقة الإنسان بالله؛ علاقة الإنسان بالطبيعة.

المواضيع الفرعية:

- خصوصيّات المطر: رحمة إلهيّة، مفيد، وسيع، لا ضرر فيه، و....
- العطاء الإلهي عامّ للجميع.
- النِّعم الإلهيّة ينبغي أن تكون سبباً لزيادة الإيمان، وشكر المنعم.
- المطر ومسألة إنبات الزرع في البراري والحقول.
- الدعاء.

م	عنوان النصّ	الزمان	المكان	بداية النص ونهايته
٥	دعاء القنوت	قنوت الصلاة	ـ	اللـهمّ اسـقِنا سـقياً واسعة وادعة...، وأنبت فيها زيتها ومرعاها.

المصادر: مهج الدعوات لابن طاووس: ٤٩؛ البلد الأمين للكفعمي: ٥٥١، حاوياً بعض الإضافات؛ بحار الأنوار ٨٢: ٢١١، ح١.

السند: يقول ابن طاووس بخصوص هذا القنوت، ودعاء القنوت الذي يليه: وجدتُ في الأصل الذي نقلت منه هذه القنوتات... ممّا يأتي ذكره بغير إسناد، ثمّ وجدت بعد سطرٍ هذه القنوتات، إسنادها في كتاب عمل رجب وشعبان وشهر رمضان، تأليف أحمد بن عبد الله بن عياش (أحمد بن محمّد بن عبد الله بن عبّاس) رحمه الله فقال: حدَّثني أبو الطيِّب الحسن بن أحمد بن محمد بن عبد الرحمن البغدادي الكاتب، أنّ....

وعلى كلّ حال فهو يوصل سند هذين الدعاءين إلى الحسين بن روح، أحد النوّاب الأربعة لإمام الزمان عليه السلام.

المنادى: اللهمّ (٢).

الموضوع العام: أخلاقي وعرفاني.

الموضوع الأساسي: علاقة الإنسان بالله؛ علاقة الإنسان بنفسه.

المواضيع الفرعية:

- الملجأ والمأوى الواقعي هو الله سبحانه.
- يجب الاستعاذة بالله من شرّ الشيطان وبليّاته.
- إنّما تأتي الدعوة من الله سبحانه فقط.
- الدعاء.

م	عنوان النصّ	الزمان	المكان	بداية النصّ ونهايته
٦	دعاؤه عندالقنوت	ـ	ـ	اللهمّ منك البدء، ولك

				المشـــيّة...، وألحقـــني بالصـــالحين مـــن آبـــائي وذوي رحمي.

المصادر: مهج الدعوات: ٤٨؛ وبحار الأنوار ٨٢: ٢١٤.

يرجى مراجعة دعاء القنوت السابق.

المنادى: اللهم (٢).

الموضوع العام: اعتقادي، وأخلاقي ـ عرفاني.

الموضوع الأساسي: علاقة الإنسان بالله؛ علاقة الإنسان بنفسه؛ وعلاقة الإنسان بأوليائه.

المواضيع الفرعية:

ـ الدعاء.

ـ القضاء والمشيّة الإلهية.

ـ ذكر خصوصيّات أولياء الله.

ـ أهمية الحشر مع الصالحين والأبرار في الآخرة، ومجالستهم.

توضيح: بملاحظة العبارة الأخيرة من الدعاء يمكننا أن نقول: إنّ هذا الدعاء يرجع إلى فترة إمامته، أي إلى الفترة التي تلي استشهاد والده ووالدته وأخيه أجمعين، إذ المقصود من «الآباء» هنا والده أمير المؤمنين، وجدّه رسول الله، وأبو طالب، وعبد المطّلب، و.... كما يتمثّل المقصود من ذوي الرحم كحدٍّ أدنى في أمّه وأخيه.

م	عنوان النصّ	الزمان	المكان	بداية النصّ ونهايته
٧	دعاؤه عندالقنوت	قنـــوت صـــلاة الوتر	ـ	اللـــهمّ إنّـــك تـــرى ولا تُـرى...، اللـهمّ إنّـا نعـوذ بك أن نذلّ ونخزى.

المصادر: المصنَّف لابن أبي شيبة ٢: ٢٠٠؛ كنز العمّال ٨: ٨٢، ح٢١٩٩٢، نقلاً

عن المصنّف؛ ترجمة الإمام الحسين عليه السلام من الطبقات: ٣٨؛ ومسند أحمد بن حنبل، حيث أورده مع ذكر سند هذا الدعاء منسوباً إلى الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله: قال أحمد بن حنبل: حدَّثنا عبد الله، حدَّثني أبي...، عن الحسين بن عليّ عليه السلام، قال: علَّمني جدّي ـ أو قال النبيّ صلى الله عليه وآله ـ كلمات أقولهنّ في الوتر، وذكر الحديث.

السند: كما ذكرنا سابقاً فإنّ هذا الدعاء يرجع بإسنادٍ واحد إلى النبيّ صلى الله عليه وآله؛ ولكنّه يرجع إلى الإمام الحسين عليه السلام بطريقين آخرين، قد وردا في كتاب المصنّف، وفي الترجمة، ولكنْ مع اختلاف بسيط في المتن: الحافظ ابن أبي شيبة: حدَّثنا وكيع، عن حسن بن صالح، عن منصور، عن شيخٍ يكنّى أبا محمد، أنّ الحسين بن عليّ كان يقول في قنوت الوتر....

محمد بن سعيد بن منصور، عن جرير بن عبد الحميد، عن منصور، عن محمد بن أبي محمد البصري قال: كان الحسين بن عليّ يقول في وتره....

الموضوع العام: اعتقادي؛ وأخلاقي وعرفاني.

الموضوع الأساسي: علاقة الإنسان بالله.

المواضيع الفرعية:

ـ الله سبحانه يَرى ولا يُرى (مسألة رؤية الله).

ـ مرجع كلّ الأمور إلى الله.

ـ أهمّية الذلّ والمسكنة للفرد المسلم.

ـ ملجأ الإنسان الوحيد هو الله سبحانه.

ـ الدعاء.

م	عنوان النصّ	الزمان	المكان	بداية النصّ ونهايته
٨	دعاؤه في السجود	؟	مسجد النبيّ	سيّدي ومولاي ألِمقامعِ الحديد خَلقتَ أعضائي...، واغفر لي ما لا يضرّك فإنّك

				أرحم الراحمين.

المصادر: مقتل الإمام الحسين عليه السلام للخوارزمي ١: ١٥٢؛ وإحقاق الحقّ ١١: ٤٢٤.

السند: رواية مرسلة يرويها شُريح القاضي.

المنادى: سيّدي (٢)، مولاي (١)، اللهمّ (١).

الموضوع العام: أخلاقي وعرفاني؛ عقائدي.

الموضوع الأساسي: علاقة الإنسان بالله.

المواضيع الفرعية:

- ليس الهدف من خِلقة الإنسان إلقاؤه في جهنّم.
- ملجأ الإنسان الوحيد هو الله سبحانه.
- قيمة محبّة الله سبحانه.
- جود الله وكرمه هما السبب في عفوه ومغفرته، وليس أعمالنا الصالحة.
- الدعاء.

م	عنوان النصّ	الزمان	المكان	بداية النصّ ونهايته
٩	دعاؤه في الشدّة والكرب	صباح عاشوراء	كربلاء	اللهمّ أنتَ ثقتي في كلّ كَرْب...، وصاحب كلّ حسنة، ومنتهى كلّ رغبة.

المصادر: الإرشاد للشيخ المفيد ٢: ٩٩؛ تاريخ الطبري ٣: ٣١٨؛ تاريخ ابن عساكر: ٢١٤ (ترجمة الإمام الحسين)؛ وبحار الأنوار ٤٥: ٤.

السند: روي هذا الدعاء بدون ذكر السند، نقلاً عن الإمام السجّاد، ولكنّ صاحب تاريخ الطبري قد رواه عن أبي خالد الكاهلي.

المنادى: اللهمّ (١).

الموضوع العامّ: أخلاقي؛ وعقائدي.

الموضوع الأساسي: علاقة الإنسان بالله.

المواضيع الفرعية:

ـ اللجوء إلى الله عند ورود كلّ بلاء وشدّة.

ـ ملجأ الإنسان الوحيد هو الله سبحانه.

ـ كيفيّة تعامل الإمام الحسين عليه السلام مع أحداث القتال في يوم عاشوراء.

ـ الدعاء.

توضيح: يظهر أنّ هذا الدعاء كان أوّل دعاءٍ أورده الإمام عليه السلام عند شروع القتال في يوم عاشوراء.

م	عنوان النصّ	الزمان	المكان	بداية النصّ ونهايته
١٠	دعاؤه عندالشدّة والكرب	ـ	عند الشدّة والكرب	اللهمّ يا عدّتي عند شدّتي...، إنّك على كلّ شيء قدير.

المصادر: الإرشاد للشيخ المفيد: ٢٧٢؛ بحار الأنوار ٤٧: ١٧٢، ح٢١ (لم يذكر الدعاء كاملاً في هذين الكتابين)؛ نور الأبصار: ١٤٦؛ ووفيّات الأعيان ٢: ٢٩٤.

السند: روى هذا الدعاء عبد الله بن الفضل بن الربيع، عن أبيه الفضل، عن الإمام الصادق عليه السلام، عن الإمام الحسين عليه السلام.

المنادى: اللهمّ (٣)، يا (٢).

الموضوع العام: عقائدي؛ واجتماعي؛ وحقوقي.

الموضوع الأساسي: علاقة الإنسان بالله؛ وعلاقة الإنسان بالإنسان.

المواضيع الفرعيّة:

ـ الاستعاذة بالله من شرّ الناس.

ـ الله سبحانه وتعالى مطّلع على أعمال جميع خلقه.

ـ الله سبحانه هو حافظ الإنسان.

ـ الدعاء عند الكرب والشدّة.

ـ الدعاء.

م	عنوان النصّ	الزمان	المكان	بداية النصّ ونهايته
١١	دعاء الاحتجاب	عند طلب الحفظ من الأعداء	ـ	يا مَنْ شأنه الكفاية...، وهو أرحم الراحمين.

المصادر: مهج الدعوات: ٢٩٨؛ بحار الأنوار ٩١: ٣٧٤، ح١.

السند: أورد العلاّمة هذا الدعاء دون ذكر السند. ولكنّنا وجدنا أنّه في مصباح المتهجّد: ٨٢٥؛ وفي إقبال الأعمال ٣: ٣٥٢، وفي الصحيفة السجّاديّة: ٢٠٧، قد نُسب ـ مع اختلافٍ بسيط ـ إلى الإمام السجّادعليه السلام.

المنادى: اللهمّ (١)، يا مَنْ (٢)، يا (١).

الموضوع العام: عقائدي؛ واجتماعي؛ وحقوقي.

الموضوع الأساسي: علاقة الإنسان بالله؛ وعلاقة الإنسان بالإنسان.

المواضيع الفرعية:

ـ من شؤون الله تعالى كفاية أمور الخلائق.

ـ الله يحفظ الإنسان من المصائب والأذى.

ـ أنواع أعداء الإنسان ومَنْ يريد به الضرر والأذى.

ـ الدعاء عند الشدّة والكرب.

ـ الدعاء.

م	عنوان النصّ	الزمان	المكان	بداية النصّ ونهايته
١٢	دعاؤه في طلب عدم الاستدراج	-	-	اللهمّ لا تستدرجني بالإحسان...، ولا تؤدِّبني بالبلاء.

المصادر: المحجّة البيضاء في تهذيب الإحياء ٤: ٢٢٧؛ كشف الغمّة للإربلي: ١٤٨، ١٨٥؛ أخلاق الأئمّة وآداب الشيعة، للملاّ محسن الفيض الكاشاني؛ وبحار الأنوار ٧٥: ١٢٧، ح٩، حيث نقله عن النسخة الخطّية لكتاب الدرّة الباهرة.

السند: ورد الدعاء بدون إسناد في كلٍّ من كتابَيْ: المحجّة البيضاء؛ والبحار، ولكنَّ عبارة كتاب المحجّة البيضاء الواردة في ذيل الدعاء لا تخلو من اللطف: وهذا دعاءٌ شريف المقاصد، عذب الموارد، وقد جمع بين المعنى الجليل واللفظ الجزيل القليل، وهم مالكو الفصاحة حقّاً، وغيرهم عابر سبيل[١٩].

المنادى: اللهمّ (١).

الموضوع العام: أخلاقي؛ اجتماعي ـ ثقافي.

الموضوع الأساسي: علاقة الإنسان بالله؛ وعلاقة الإنسان بالدنيا.

المواضيع الفرعيّة:

ـ الدعاء.

ـ الاستدراج.

ـ تأديب الإنسان بالبلاء.

م	عنوان النصّ	الزمان	المكان	بداية النصّ ونهايته
١٣	تسبيح الإمام الحسين عليه السلام	-	-	اللهمّ أنعمتني فلا تجدني شاكراً...، إلهي ما يكون من الكريم إلاّ كرم؟[٢٠].

المصادر: الدعوات للقطب الراوندي: ٩٢، ح٢٢٨؛ وبحار الأنوار ٩١: ٢٠٦، كتاب الذكر والدعاء، باب عوذات الأيّام، ح٣.

السند: ورد الدعاء بدون ذكر السند.

المنادى: لا يوجد.

الموضوع العام: عقائدي.

الموضوع الأساسي: علاقة الإنسان بالله.

المواضيع الفرعية:

ـ بيان الصفات الإلهيّة.

ـ عجز البصر والعقل والوَهْم واللسان أمام الله سبحانه.

ـ شكر الله وحمده.

م	عنوان النصّ	الزمان	المكان	بداية النصّ ونهايته
١٤	دعاء إظهار العجز والندامة	الكعبة المشرَّفة	ـ	سبحان الرفيع الأعلى...، سبحان الباقي العالم[٢١].

المصادر: إحقاق الحقّ ١١: ٥٩٥؛ وبحار الأنوار ٩٦: ١٩٧ (نقلاً عن: كشف الغمّة ٢: ٤١٤)، وقد نسب هذا الدعاء ـ بأدنى اختلاف ـ إلى الإمام الحسن‹ع›: (قيل: إنّ الحسن بن عليّ بن أبي طالب التزم الركن فقال: إلهي أنعمت عليّ...، ولا أنتَ أدمت...).

السند: ورد الدعاء بدون ذكر السند.

توضيح: قرأ الإمام‹ع› هذا الدعاء حال انشغاله بالدعاء والمناجاة عند ركن الحجر الأسود من الكعبة، وبالتالي فهذا الدعاء يعدّ من أدعية الإمام في الخَلَوات.

المنادى: إلهي (٢).

الموضوع العام: أخلاقي؛ وعقائدي.

الموضوع الأساسي: علاقة الإنسان بالله؛ وبالعكس.

المواضيع الفرعية:

ـ لا يقطع الله الرزق عن عباده؛ بسبب عدم شكرهم.

ـ لا يديم الله بلاءه، حتّى مع ترك أعمال الخير.

ـ لا يُنتظر من الكريم إلاّ الكَرَم.

ـ عباد الله الذين بلغوا أعلى مراتب الكمال المعنوي لم يتمكَّنوا من شكر نعمةٍ واحدة من آلاف النِّعم الإلهيّة.

ـ الدعاء.

م	عنوان النص	الزمان	المكان	بداية النص ونهايته
١٥	دعاؤه في طلب التوفيق	؟	؟	اللهمّ إنّي أسألك توفيق أهل الهدى...، سبحان خالق النور سبحان الله العظيم وبحمده.

المصادر: مهج الدعوات: ١٥٧؛ وبحار الأنوار ٩١: ١٩١، ح٥.

السند: أورده العلاّمة بدون ذكر السند. وكذلك اعتبره ابن طاووس من المرسَلات.

المنادى: اللهمّ (٢).

الموضوع العام: عرفاني، وأخلاقي.

الموضوع الأساسي: علاقة الإنسان بالله.

المواضيع الفرعية:

ـ درجات الناس، وعلامة كلّ منها: أهل الهداية علامتهم التوفيق، وأهل التقوى علامتهم العمل، وأهل التوبة علامتهم الخلوص والصدق، وأهل الصبر علامتهم الهمّة والعزيمة، وأهل الخشية علامتهم الحذر، وأهل العلم علامتهم الطلب، وأهل الورع علامتهم الزينة، وأهل الجزع علامتهم الخوف.

ـ طلب أفضل الأمور من الله سبحانه.

ـ تأثير الخشية من الله في اجتناب المعاصي، والإتيان بالطاعات.

ـ الدعاء.

م	عنوان النص	الزمان	المكان	بداية النص ونهايته
١٦	دعاؤه للأموات	ـ	زيارة أهل القبور	اللهمّ متعالي المكان، عظيم الجبروت...، يا قائماً على كلّ نفسٍ

				بما كسبَتْ، احكم بيني وبينهم، وأنت خير الحاكمين[٢٢].

المصادر: بحار الأنوار ٩٩: ٣٠٠، ح٣١؛ ومستدرك الوسائل ٢: ٣٧٣، ح٢٢٢٣.

السند: أورده العلاّمة مرسَلاً، وأرجع سنده إلى الشيخ المفيد: روي في المراسيل، عن بعض مؤلَّفات أصحابنا، عن المفيد، قال: ورُوي عن الحسين بن عليّ عليه السلام....

المنادى: اللهمّ (١).

الموضوع العام: اجتماعي؛ ثقافي؛ عقائدي.

الموضوع الأساسي: علاقة الإنسان بالله؛ علاقة الإنسان بالإنسان؛ علاقة الإنسان بالدنيا.

المواضيع الفرعيّة:

ـ تأثير الدعاء على أهل القبور.

ـ ثواب الداعي للأموات.

ـ طلب «الرَّوْح» من الله سبحانه لأموات المسلمين.

ـ الله ربّ الأرواح الفانية، والأجساد البالية، والعظام النَّخِرة.

ـ عاقبة الإنسان في الدنيا.

ـ الدعاء.

م	عنوان النص	الزمان	المكان	بداية النص ونهايته
١٧	دعاؤه من أجل الآخرة	؟	؟	اللهمّ ارزقني الرغبة في الآخرة...، وأفرّ من السيئات؛ خوفاً يا ربّ.

المصادر: القمقام الزخّار ٢: ٦٣١؛ كشف الغمّة ٢: ٢٧٥؛ ومعالي السبطين ٢: ٣١٣.

السند: جاءت هذه الرواية نقلاً عن راشد بن أبي روح.

المنادى: اللهمّ (٢)، يا ربّ (١).

الموضوع العام: أخلاقي؛ اعتقادي.

الموضوع الأساسي: علاقة الإنسان بالله؛ علاقة الإنسان بالدنيا.

المواضيع الفرعية:

- تأثير الشوق إلى الآخرة في العزوف عن الدنيا.
- تأثير البصيرة في أمر الآخرة في أداء الخيرات، واجتناب السيئات.
- شهادة القلب على رغبة الإنسان في الدنيا أو الآخرة.
- طلب الشوق إلى الآخرة، والبصيرة في أمرها.
- الدعاء.

م	عنوان النص	الزمان	المكان	بداية النص ونهايته
١٨	آخر دعاء له عليه السلام	يوم عاشوراء، اللحظات الأخيرة من عمره الشريف	كربلاء	اللهمّ ربّ هذه الأرواح الفانية، والأجساد البالية، والعظام النَّخِرة، التي خرجت من الدنيا وهي بك مؤمنة، أدخل عليهم رَوْحاً منك، وسلاماً منّي[٢٣].

المصادر: مقتل الحسين للمقرّم: ٣٥٧[٢٤]؛ مصباح المتهجّدين: ٨٢٧؛ وينابيع المودّة: ٤١٨، وقد ورد في هذا المصدر حتّى قوله: «يا غياث المستغيثين».

السند: لم يتمّ العثور عليه[٢٥].

المنادى: اللهمّ (١)، يا (مقدّرة) (٢٣)، يا ربّ (١).

الموضوع: علاقة الإنسان بالله؛ علاقة الإنسان بالإنسان.

المواضيع الفرعيّة:

ـ صفات ربّ العالمين.
ـ تبلور شخصيّة الإمام في آخر دعاء له‏عليه السلام.
ـ طلب الإمام من الله أن (يحكم بينه وبين أعدائه).
ـ الله هو الملجأ الوحيد.

م	عنوان النص	الزمان	المكان	بداية النص ونهايته
١٩	دعاؤه على أهل العراق	عاشوراء	كربلاء	اللهمّ أمسِكْ عنهم قطر السماء...؛ فإنّهم دعونا لينصرونا فعَدَوْا علينا، فقتلونا.

المصادر: الإرشاد ٢: ١٢٠؛ تاريخ الطبري ٣: ٣٣٣؛ وبحار الأنوار ٤٥: ٥٣.

السند: قال أبو مخنف: حدَّثني سليمان بن راشد، عن حميد بن مسلم.

المنادى: اللهمّ (٢).

الموضوع العام: اجتماعي ـ سياسي.

الموضوع الأساسي: علاقة الإنسان بالله؛ علاقة الإنسان بالإنسان؛ علاقة الإنسان بالدنيا.

المواضيع الفرعية:
ـ مكر أهل العراق وخداعهم للإمام.
ـ غدرهم وعدم نصرتهم للإمام.
ـ دعاء الإمام عليهم.
ـ تأثير الفرقة وعدم الاتّحاد في المجتمع.
ـ الاستجابة لدعاء الإمام عليهم في المستقبل.

م	عنوان النص	الزمان	المكان	بداية النص ونهايته
٢٠	دعاؤه على زَرْعة	عاشوراء	كربلاء	اللهمّ أظمئه، اللهمّ

	رامي السهام			أظمئـه، اللـهمّ اقتلـه عطشـاً، ولا تغفـر لـه أبداً.

المصادر: كلاهما منقولٌ عن مقتل الخوارزمي ٢: ٩١.

السند: قال الخوارزمي: أخبرنا الشيخ الإمام الزاهد أبو الحسن عليّ بن أحمد العاصمي: أخبرنا شيخ القضاة إسماعيل بن أحمد البيهقي: أخبرنا والدي شيخ السنّة أبو بكر أحمد بن الحسين: أخبرنا أبو الحسين بن بشران: أخبرنا الحسين بن صفوان: حدَّثنا عبد الله بن محمد بن أبي الدنيا: أخبرني العباس بن هشام بن محمد الكوفي، عن أبيه، عن جدّه...

التوضيح الأوّل: عندما استشهد أصحاب الإمام توجّه عليه السلام إلى شريعة الفرات، ولمّا وصل إليها أخذ قَدَراً من الماء؛ ليشرب، فرماه زَرْعة بسهمٍ وقع في حَنَكه الشريف، فجرى الدم منه، فلم يقدر الإمام أن يشرب.

التوضيح الثاني: أصيب زَرْعة بعد واقعة كربلاء بمرض الاستسقاء، بحيث كان يظلّ عطشاناً. ويُروى أنّه شرب قَدْراً كبيراً من الماء، حتّى صارت بطنه كبطن البعير. ثمّ مات زَرْعة بهذا المرض نفسه.

المنادى: اللهمّ (٣).

الموضوع العام: اجتماعي ـ اعتقادي.

الموضوع الأساسي: علاقة الإنسان بالإنسان.

المواضيع الفرعية:

ـ دعاء الإمام على زَرْعة.

ـ استجابة دعاء الإمام.

ـ المقابلة بالمثل، حتّى في الدعاء.

ـ تنبّؤ الإمام.

ـ مصير قَتَلة الإمام الحسين.

- عدم شمول الغفران الإلهي لأعداء الإمام.

م	عنوان النص	الزمان	المكان	بداية النص ونهايته
٢١	دعاؤه في حقّ أبي الشعثاء	عاشوراء	كربلاء	اللهمّ سدِّدْ رميته، واجعل ثوابه الجنّة.

المصادر: كتاب الأمالي للصدوق، المجلس ٣٠؛ مقتل الخوارزمي ٢: ٢٢؛ وتاريخ الطبري ٧: ٣٥٥.

السند: قال أبو مخنف: حدَّثني فضيل بن خديج الكندي أنّ يزيد بن زياد، وهو أبو الشعثاء الكندي....

كان أبو الشعثاء رامياً مجرَّباً، وكان معه في يوم عاشوراء مئة سهم، رماها جميعاً، فما سقط منها خمسة أسهم. وكان كلّما رمى سهماً ارتجز، ودعا له الإمام بقوله:.... وأبو الشعثاء كان أحد الأفراد الذين تركوا معسكر عمر بن سعد في يوم عاشوراء، والتحق بالإمام‏عليه السلام.

المنادى: اللهمّ (١).

الموضوع العام: اجتماعي؛ اعتقادي.

الموضوع الأساسي: علاقة الإنسان بالله؛ علاقة الإنسان بالإنسان.

المواضيع الفرعية:

- دعاء الإمام بالخير.
- ثواب الدفاع عن الولاية.
- مراتب الجنّة.
- تأثير التوفيق الإلهيّ في مواجهة الأعداء.

م	عنوان النص	الزمان	المكان	بداية النص ونهايته
٢٢	دعاؤه على عمر بن سعد	عند نزول عليّ الأكبر إلى الميدان	كربلاء	قطع الله رحمك...، وسلّط عليك مَنْ يذبحك على فراشك،

				كما قطعت رحمي.

المصادر: مقتل الحسين للخوارزمي ١: ٢٤٥؛ وبحار الأنوار ٤٤: ٣٨٨.

السند: لم نعثر عليه.

التوضيح الأوّل: بعد استشهاد الإمام الحسين عليه السلام، وقيام المختار بثورته، استجاب الله دعاء الإمام على عمر بن سعد؛ حيث قام رجال المختار بقطع رأس عمر بن سعد على فراشه.

التوضيح الثاني: كما قاموا بقطع رأس ابن عمر بن سعد أيضاً.

المنادى: لا يوجد.

الموضوع العام: سياسي ـ اجتماعي؛ واعتقادي.

الموضوع الأساسي: علاقة الإنسان بالإنسان.

المواضيع الفرعية:

ـ دعاء الإمام عليه.

ـ المقابلة بالمثل، حتّى في الدعاء.

ـ الاستجابة الحتميّة لدعاء الإمام.

ـ تنبّؤ الإمام عليه السلام بالمستقبل.

دور الإمام الحسين عليه السلام في تطوُّر الأدعية

١ـ التحوُّل في نظام تاريخ الشيعة

تبلورت بعد شهادة الإمام الحسين عليه السلام حادثتان مهمّتان في العالم الإسلامي:

الأولى: إنّ حكام ذلك الزمان، الذين كانوا قد أدركوا خطورة وجود أئمّة الشيعة، قاموا ببذل قصارى جهودهم في الحيلولة بين الأئمّة عليهم السلام وعامّة الناس. وفي موازاة ذلك سعَوْا؛ من خلال تحريف تاريخ سيّد الشهداء وبواعث ثورته؛ ومن خلال منع شيعته من زيارة قبره؛ والقيام بهدم مرقده ومحو آثاره، إلى إزالة ذكر ذلك الإمام الشهيد من أذهان الناس، والقضاءِ على القِيَم التي يمثّلها. وقد تزامن ذلك مع مواجهة أيِّ ميلٍ إلى العلويّين بأشدّ صنوف العذاب والأذى.

الثانية: ظهرت بعد الإمام الحسين‌ عليه السلام فرقٌ مختلفة بين الشيعة، ووقع الخلاف في تعيين الإمام من بعده؛ إذ إنّ الشيعة حتّى زمان الإمام الحسين‌ عليه السلام كانوا يعتقدون بإمامة أمير المؤمنين والحسنين عليهم السلام بعد النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله، أمّا بعد شهادة الإمام الحسين فقد ذهب بعض الشيعة إلى إمامة محمد بن الحنفيّة (الكيسانيّة)؛ بينما ذهب الشيعة الواقعيّون إلى إمامة الإمام السجّاد عليه السلام. وهكذا عندما توفّي محمد بن الحنفية ذهب بعضهم إلى الوقوف عليه، زاعمين أنّه المهديّ الموعود؛ بينما ذهبت فرقةٌ أخرى بعد شهادة الإمام السجّاد إلى إمامة الإمام الباقر عليه السلام؛ وذهب آخرون إلى إمامة زيد بن عليّ (الزيديّة). وعلى هذا المنوال سارت أمور الشيعة[٢٦]. ومن هنا صار الإمام الحسين يمثِّل نقطة انعطاف وتحوُّل في النظام التاريخيّ للشيعة.

٢ـ التحوُّل في الأدعية

بناءً على ما تقدَّم يمكننا أن نقسِّم أدعية المعصومين عليهم السلام ـ من حيث موقعيّتها الدينيّة وتنوّعها ـ إلى مرحلتين: **الأولى**: تمتدّ من رسول الله إلى شهادة الإمام الحسين؛ **والثانية**: هي فترة الإمام السجاد فما بعد.

وفي الفترة الأولى كان الغالب على الأدعية مضامينها الأخلاقيّة والعقائديّة؛ أمّا في الفترة الثانية فنلاحظ ظهور أدعية وزيارات ذكرها الأئمة عليهم السلام، وعلَّموها لأصحابهم، تحمل ـ بالإضافة إلى ما سبق ـ مضامين ومفاهيم اجتماعيّة وسياسيّة أيضاً.

يدور قسمٌ من هذه الأدعية والزيارات حول المقام الرفيع للأئمّة الأطهار، وبيان نسبهم ومحلّهم من الله سبحانه، وإبراز المحبّة لهم، والبراءة من أعدائهم. وكان المحور الأساس لأكثر هذه الأدعية هو شخصيّة أبي عبد الله عليه السلام وشهادته ومظلوميّته، بحيث يمكننا أن نقول: إنّ هذه المجموعة من الأدعية والزيارات كانت سبباً لتكريم الثورة الحسينيّة، وإبقائها حيّة، وباعثاً للحفاظ عليها من التحريف والتشويه (راجع: زيارة وارث، وزيارة عاشوراء، وزيارة الناحية المقدَّسة، والزيارة الجامعة الكبيرة، و...).

ومن هنا فليس من المبالغة أن نقول: إنّ انتخاب الدعاء بعنوان أنّه الأداة الأساسيّة لبيان الحقائق من بين أساليب البيان وفنون الكلام الأخرى، وخصوصاً بعد شهادة

الإمام الحسين‰، والتضييق الشديد الذي تعرّض له الأئمة في بيان مقاصدهم ومنهجهم، كان انتخاباً أيْديولوجيّاً بامتياز، مبنيّاً على إدراكٍ صحيح للظروف والأوضاع المسيطرة على تلك الحقبة من التاريخ، وخصوصاً إذا أخذنا بعين الاعتبار الاحتياجات الفكريّة للمخاطبين فيها، وفي ما يليها من حَقَبات أيضاً[٢٧].

كان ما ذكرناه عَرْضاً مختصراً لدور الدعاء، وارتباط ذلك بالإمام الحسين‰. والبحث في تفاصيل هذا الموضوع موكولٌ إلى محلٍّ آخر.

سيرة الإمام وكلامه حول الدعاء

لم يبقَ بين أيدينا من الروايات التي تتحدَّث عن الدعاء وأساليبه وما يرتبط به ممّا رُوي عن سيّد الشهداء‰ إلاّ عددٌ محدود من الروايات:

وأولاها: الرواية التي يقول فيها: «أعجز الناس مَنْ عجز عن الدعاء...»[٢٨]. والعلّة في ذلك ـ كما ذكرنا في بداية هذه المقالة ـ هي أنّ الدعاء أمرٌ فطريّ، يستطيع أيّ إنسان من خلال أدنى توجُّه أن يجده في نفسه. وبالتالي فالشخص الذي يعجز عن الدعاء هو في الواقع غافلٌ عن نفسه، وعاجز عن إدراك باطنه.

إنّ من أهمّ المباحث في موضوع الدعاء مسألة «الاستجابة». فلماذا نجد أنّ بعض أدعيتنا مستجاب، بينما البعض الآخر ليس كذلك؟ وهذا البحث في حدّ نفسه يحتاج إلى وقتٍ وفرصة أخرى خاصّة به؛ حيث إنّ الروايات قد تحدَّثت عنه مراراً؛ بسبب كثرة سؤال الناس عنه. وقد تحدَّث الإمام الحسين‰ في هذا المضمار أيضاً، حيث يقول: أما إنّهم لو كانوا دعَوْا الله بمحمّد وآله الطيّبين، بصدقٍ من نيّاتهم، وصحّة اعتقادهم من قلوبهم، أن يعصمهم حتّى لا يعاندوه بعد مشاهدة تلك المعجزات الباهرات، لفعل ذلك بجوده وكرمه، ولكنَّهم قصَّروا، فآثروا الهُوَيْنا، ومضَوْا مع الهوى في طلب لذّاتهم[٢٩].

لقد عيَّن الإمام‰ في هذه العبارات الشروط العمليّة والفكريّة والعقائديّة والقلبيّة لقبول الدعاء. ولكنّ البحث في سيرة وكلمات الإمام‰ حول الدعاء لا ينتهي هنا، بل يمكن لهذا الموضوع أن يؤلّف تحقيقاً مستقلاًّ في أدعية الإمام الحسين‰.

ونحن هنا نذكر بعض النقاط التي تمثّل خلاصة الموضوع:

ـ يشكّل حمد الباري سبحانه، والثناء عليه، أهمّ قسم من أدعية الإمام الحسينعليه السلام. فالإمام يدعو الله بمختلف الأسماء والصفات. وهنا نجد أنّ حجم الطلبات والحاجات التي وردت في أدعية الإمامعليه السلام ضئيلٌ جدّاً، بالمقارنة مع الحمد والتمجيد والثناء.

ـ يمكن لنا في نظرةٍ كلّية أن نقسّم حاجات الإمام وطلباته إلى: طلبات مباشرة؛ وغير مباشرة. وهنا نجد أيضاً أنّ الطلبات المباشرة التي ذكرها الإمام ليست بالكثيرة. كما يمكننا أن نلخّص الطلبات غير المباشرة في أمرٍ واحد، هو «القرب والوصال المحض». ومن هنا ينبغي أن نقول: إنّ أصل العلاقة مع الله سبحانه والتوجُّه إليه كان أهمّ بكثيرٍ في نظر الإمام من الحصول على أيّ شيءٍ آخر. ولذا فنحن لم نجِدْ في حاجات الإمامعليه السلام وطلباته المباشرة أيّ حاجة مادّيّة صِرْفة، بل كلّ ما ورد منها ليس إلاّ حاجات وأمور معنويّة، وأمّا ما يظهر كحاجة مادّيّة فهو واقعاً يحمل صبغة معنويّة بشكلٍ كامل، ومآله في الحقيقة إلى الأمور المعنويّة.

وقد أورَدْنا في الصفحات التالية فهرساً بالأدعية المباشرة للإمامعليه السلام؛ حتّى يتمكّن القرّاء الأعزاء من مطالعة الحاجات المباشرة للإمام. وينبغي الالتفات إلى أنّ العبارات التي وردت داخل معقوفتين [...] هي إضافاتٌ من الكاتب، وهي تمثّل عبارات مقدّرة في الكلام؛ بقرينة معنويّة، أو ألفاظاً محذوفة.

ومن المسلَّم أنّ ما يهمّنا من دراسة هذه العبارات هو التعرّف على الفضاء الفكريّ للإمامعليه السلام. فهذه العبارات تعكس لنا ـ إلى حدٍّ ما ـ علوّ درجته، ورفعة مقامه. وهذا في حدّ ذاته واحدٌ من أهمّ الأمور والخصائص التي يمكن أن نستخلصها من دراسة الأدعيّة.

الحاجات المباشرة في أدعية الإمام الحسينعليه السلام

م	متن الدعاء	الحالة	النوع	في العلاقة مع
١	واجعل على البصيرة مدرجتي	إيجابي	معنوي	نفسه

م	متن الدعاء	الحالة	النوع	في العلاقة مع
٢	[اجعل] البصيرة في ديني	إيجابي	معنوي	نفسه
٣	[واجعل] على الهداية محجّتي	إيجابي	معنوي	نفسه
٤	[فاجعل لنا] نوراً تهدي به	إيجابي	معنوي	الجمع الحاضر
٥	[واجعل] على الرشاد مسلكي	إيجابي	معنوي	نفسه
٦	واجعل مآبي عندك ومثواي	إيجابي	معنوي	نفسه
٧	واجعل لي من أمري فرجاً ومخرجاً	إيجابي	مادّي	نفسه
٨	فاجعل لنا من أمرنا فرجاً ومخرجاً	إيجابي	مادّي	الجمع الحاضر
٩	اجعل غناي في نفسي	إيجابي	معنوي	نفسه
١٠	[اجعل] اليقين في قلبي	إيجابي	معنوي	نفسه
١١	اجعله رزق إيمان، وعطاء إيمان	إيجابي	معنوي	نفسه
١٢	[اجعل] الإخلاص في عملي	إيجابي	معنوي	نفسه
١٣	[اجعل] النور في بصري	إيجابي	معنوي	نفسه
١٤	اجعل سمعي وبصري الوارثين منّي	إيجابي	معنوي	نفسه
١٥	اجعلني في حرزك	إيجابي	مادّي	نفسه
١٦	[اجعلني] في كنفك	إيجابي	مادّي	نفسه
١٧	[اجعلني] في سترك	إيجابي	مادّي	نفسه
١٨	[اجعلني] في حزبك	إيجابي	معنوي	نفسه
١٩	واجعلنا من أهل الخير	إيجابي	معنوي	الجمع الحاضر
٢٠	اجعلني أخشاك كأنّي أراك	إيجابي	معنوي	نفسه
٢١	واجعل لي... الدرجة العليا في	إيجابي	معنوي	نفسه

م	متن الدعاء	الحالة	النوع	في العلاقة مع
	الآخرة والأولى			
٢٢	فاجعل لنا... نصيباً من كلّ خيرٍ تقسمه بين عبادك	إيجابي	معنوي	الجمع الحاضر
٢٣	[فاجعل لنا] رحمة تنشرها	إيجابي	معنوي	الجمع الحاضر
٢٤	[أتجعلنا من رحمتك محرومين؟!]	سلبي	معنوي	الجمع الحاضر
٢٥	لا تجعلنا من القانطين	سلبي	معنوي	الجمع الحاضر
٢٦	[لا تجعلنا] لفضل ما نؤمِّله من عطائك قانطين	سلبي	معنوي	الجمع الحاضر
٢٧	[فاجعل لنا] بركة تنزلها	إيجابي	مادّي	الجمع الحاضر
٢٨	[فاجعل لنا] عافية تجلِّلها	إيجابي	مادّي	الجمع الحاضر
٢٩	[فاجعل لنا] رزقاً تبسطه	إيجابي	مادّي	الجمع الحاضر
٣٠	اجعلنا... مَنْ سألك فأعطيْتَه	إيجابي	مادّي	الجمع الحاضر
٣١	[اجعلنا] ممَّنْ سألك فأعطيْتَه	إيجابي	مادّي	الجمع الحاضر
٣٢	[اجعلنا] ممَّنْ شكرك فزدْتَه	إيجابي	مادّي	الجمع الحاضر
٣٣	[اجعلنا] ممَّنْ تاب إليك فقبلْتَه	إيجابي	معنوي	الجمع الحاضر
٣٤	[اجعلنا] ممَّنْ تنصَّل إليك من ذنوبه كلِّها فغفرْتَها له	إيجابي	معنوي	الجمع الحاضر
٣٥	واجعل ثوابه الجنة	إيجابي	معنوي	الجمع الحاضر
٣٦	واحرسني في بلواي من الافتتان الامتحان	إيجابي	معنوي	نفسه
٣٧	[واحرسني في بلواي من لمّة	إيجابي	معنوي	نفسه

م	متن الدعاء	الحالة	النوع	في العلاقة مع
	الشيطان]			
٣٨	احرسني بعينك التي لا تنام	إيجابي	ماديّ	نفسه
٣٩	في نفسي وديني فاحرسني	إيجابي	معنوي	نفسه
٤٠	ارزقني الرغبة في الآخرة	إيجابي	معنوي	نفسه
٤١	ارزقني بصراً في أمر الآخرة	إيجابي	معنوي	نفسه
٤٢	ارزقني شكرك	إيجابي	معنوي	نفسه
٤٣	[ارزقني] عافيتك	إيجابي	معنوي	نفسه
٤٤	[ارزقني] فضلك	إيجابي	معنوي	نفسه
٤٥	[ارزقني] كرامتك	إيجابي	معنوي	نفسه
٤٦	أسألك... توفيق أهل الهدى	إيجابي	معنوي	نفسه
٤٧	[أسألك] أعمال أهل التقوى	إيجابي	معنوي	نفسه
٤٨	[أسألك] مناصحة أهل التوبة	إيجابي	نفسه	نفسه
٤٩	[أسألك] عزم أهل الصبر	إيجابي	معنوي	نفسه
٥٠	[أسألك] حذر أهل الخشية	إيجابي	معنوي	نفسه
٥١	[أسألك] طلب أهل العلم	إيجابي	معنوي	نفسه
٥٢	[أسألك] زينة أهل الورع	إيجابي	معنوي	نفسه
٥٣	[أسألك] خوف أهل الجزع	إيجابي	معنوي	نفسه
٥٤	أسألك... حاجتي التي إنْ أعطيتنيها لم يضرَّني ما منعتني	إيجابي	معنوي	نفسه
٥٥	[أسألك... حاجتي التي] إنْ منعتنيها	إيجابي	معنوي	نفسه

م	متن الدعاء	الحالة	النوع	في العلاقة مع
	لم ينفعني ما أعطيتني			
٥٦	أسألك فكاك رقبتي من النار	إيجابي	معنوي	نفسه
٥٧	فأسألك أن لا تميتني على غضبك	سلبي	معنوي	نفسه
٥٨	[فأسألك... أن] لا تنزل بي سخطك	سلبي	معنوي	نفسه
٥٩	فاكفِني من كلّ أحدٍ ما أخاف وأحذر	إيجابي	مادّي	نفسه
٦٠	واكفني شرّ ما يعمل الظالمون في الأرض	إيجابي	مادّي	نفسه
٦١	واكفنا ما استكفيناك	إيجابي	مادّي	الجمع الحاضر
٦٢	واكفني بركنك الذي لا يرام	إيجابي	معنوي	نفسه
٦٣	فهَبْ لي ما لا ينفعك	إيجابي	معنوي	نفسه
٦٤	... واغفر لي ما لا يضرّك	إيجابي	معنوي	نفسه
٦٥	واغفر لي خطيئتي	إيجابي	معنوي	نفسه
٦٦	أنا... المعترف بذنوبي، فاغفرها لي	إيجابي	معنوي	نفسه
٦٧	أنا... أبوء بذنوبي، فاغفرها لي	إيجابي	معنوي	نفسه
٦٨	و اغفر لنا ذنوبنا أجمعين	إيجابي	معنوي	الجمع الحاضر
٦٩	إنْ كان عندك رضوانٌ وودّ فاغفر لي ومَنْ اتَّبعني من إخواني وشيعتي	إيجابي	معنوي	نفسه والجمع الحاضر
٧٠	ولا تغفر له	سلبي	معنوي	الآخرين
٧١	اصرف عنّي أذيّة العالمين من الجنّ والإنس	إيجابي	مادّي	نفسه

م	متن الدعاء	الحالة	النوع	في العلاقة مع
٧٢	لا تصرف عنّا رأفتك ورحمتك	سلبي	معنوي	الجمع الحاضر
٧٣	وارحمني بقدرتك عليّ	إيجابي	معنوي	نفسه
٧٤	فارحمني	إيجابي	معنوي	نفسه
٧٥	واعفُ عنّا	إيجابي	معنوي	الجمع الحاضر
٧٦	تغمَّدنا بعفوك عنّا	إيجابي	معنوي	الجمع الحاضر
٧٧	ولا تستدرجني	سلبي	معنوي	نفسه
٧٨	لا تستدرجني	سلبي	معنوي	نفسه
٧٩	بارِكْ في قدرك	إيجابي	مادّي	نفسه
٨٠	في ما رزقتني فبارِكْ لي	إيجابي	مادّي	نفسه
٨١	أتمّ عليّ نعمتك	إيجابي	مادّي	نفسه
٨٢	أتمّ علينا نعمتك	إيجابي	مادّي	الجمع الحاضر
٨٣	تمّ لنا نعماؤك	إيجابي	مادّي	الجمع الحاضر
٨٤	[أتمم عليّ] خيرك	إيجابي	معنوي	الجمع الحاضر
٨٥	[أتمم عليّ] بركاتك	إيجابي	معنوي	نفسه
٨٦	[أتمم عليّ] عافيتك	إيجابي	مادّي	نفسه
٨٧	أسعدني بتقواك	إيجابي	معنوي	نفسه
٨٨	أسعدنا بطاعتك	إيجابي	معنوي	نفسه
٨٩	فأعنّا على مناسكنا	إيجابي	مادّي	الجمع الحاضر
٩٠	أعنّي على بوائق الدهور وصروف الليالي والأيام	إيجابي	مادّي	نفسه

م	متن الدعاء	الحالة	النوع	في العلاقة مع
٩١	واكتبنا لك من الشاكرين	إيجابي	معنوي	الجمع الحاضر
٩٢	[واكتبنا] لآلائك ذاكرين	إيجابي	معنوي	الجمع الحاضر
٩٣	اكتب لي هذه الشهادة عندك حتّى تلقّنيها يوم القيامة	إيجابي	معنوي	نفسه
٩٤	هنِّنا عطاءك	إيجابي	معنوي	الجمع الحاضر
٩٥	أرني فيه ثاري ومآربي	إيجابي	معنوي	نفسه
٩٦	وأقرّ بذلك عيني	إيجابي	معنوي	نفسه
٩٧	واكشف كربتي	إيجابي	مادّي	نفسه
٩٨	واستر عورتي	إيجابي	مادّي	نفسه
٩٩	نجّني من أهوال الدنيا وكربات الآخرة	إيجابي	معنوي	نفسه
١٠٠	فكّ رهاني	إيجابي	معنوي	نفسه
١٠١	من شرّ الجنّ والإنس فسلِّمْني	إيجابي	مادّي	نفسه
١٠٢	في أعين الناس فعظِّمْني	إيجابي	مادّي	نفسه
١٠٣	في نفسي فذلِّلْني	إيجابي	معنوي	نفسه
١٠٤	في أهلي ومالي فاخلفني	إيجابي	مادّي	نفسه
١٠٥	أعطني أفضل ما أعطيْتَ وأنلْتَ من عبادك، من نعمة تولّيها...	إيجابي	معنوي	نفسه
١٠٦	[أعطني أفضل ما أعطيْتَ وأنلْتَ من] آلاء تجدِّدها	إيجابي	معنوي	نفسه
١٠٧	[أعطني أفضل ما أعطيْتَ وأنلْتَ	إيجابي	مادّي	نفسه

م	متن الدعاء	الحالة	النوع	في العلاقة مع
	من] بليّةٍ تصرفها			
١٠٨	[أعطني أفضل ما أعطيْتَ وأنلْتَ من] كربةٍ تكشفها	إيجابي	مادّي	نفسه
١٠٩	[أعطني أفضل ما أعطيْت وأنلْت من] دعوة تسمعها	إيجابي	معنوي	نفسه
١١٠	[أعطني أفضل ما أعطيْتَ وأنلْتَ من] حسنةٍ تتقبّلها	إيجابي	معنوي	نفسه
١١١	[أعطني أفضل ما أعطيْتَ وأنلْتَ من] سيّئةٍ تتغمّدها	إيجابي	معنوي	نفسه
١١٢	أعطنا ما سألناك	إيجابي	معنوي	الجمع الحاضر
١١٣	صلّ على محمد وآل محمّد (١٥ مرّة)	إيجابي	معنوي	الآخرين
١١٤	صلّ على سيدنا محمّد وآله	إيجابي	معنوي	الآخرين
١١٥	صلّى الله على خيرته محمّد... وآله... وسلّم	إيجابي	معنوي	الآخرين
١١٦	صلّى الله عليه وآله	إيجابي	معنوي	الآخرين
١١٧	فصلِّ على محمّد وآله	إيجابي	معنوي	الآخرين
١١٨	فصلِّ على محمّد وآل محمد	إيجابي	معنوي	الآخرين
١١٩	فصلِّ عليه وعلى آله	إيجابي	معنوي	الآخرين
١٢٠	فصلِّ على محمّد... وعلى آله	إيجابي	معنوي	الآخرين
١٢١	في سفري فاحفظني	إيجابي	مادّي	نفسه

م	متن الدعاء	الحالة	النوع	في العلاقة مع
١٢٢	أوسِعْ عليّ من رزقك الحلال	إيجابي	مادّي	نفسه
١٢٣	عافني في بدني وديني	إيجابي	معنوي	نفسه
١٢٤	عافنا	إيجابي	معنوي	الجمع الحاضر
١٢٥	اعتِقْ رقبتي من النار	إيجابي	معنوي	نفسه
١٢٦	آمِنْ خوفي	إيجابي	معنوي	نفسه
١٢٧	وادرأ عنّي شرّ فسقة الجنّ والإنس	إيجابي	مادّي	نفسه
١٢٨	افعل بي ما أنت أهله (١٠ مرّات)	إيجابي	معنوي	نفسه
١٢٩	اصنع بي ما أنت أهله	إيجابي	معنوي	نفسه
١٣٠	ولا تصنع ما أنا أهله	سلبي	معنوي	نفسه
١٣١	نقِّنا	إيجابي	معنوي	الجمع الحاضر
١٣٢	سدِّدْنا	إيجابي	معنوي	الجمع الحاضر
١٣٣	سدِّد رميته	إيجابي	مادّي	الآخرين
١٣٤	اقبل تضرّعنا	إيجابي	معنوي	الجمع الحاضر
١٣٥	اقضِ لنا الخير	إيجابي	معنوي	الجمع الحاضر
١٣٦	وأكمل لنا حجّنا	إيجابي	معنوي	الجمع الحاضر
١٣٧	اقلبنا... منجحين مفلحين، مبرورين غانمين	إيجابي	معنوي	الجمع الحاضر
١٣٨	أعِذْ أولياءك من الافتتان	إيجابي	معنوي	الآخرين
١٣٩	فتِّنْهم [أولياءك] برحمتك لرحمتك في نعمتك	إيجابي	معنوي	الآخرين

م	متن الدعاء	الحالة	النوع	في العلاقة مع
١٤٠	ألحقني بالصالحين من آبائي وذوي رحمي	إيجابي	معنوي	نفسه
١٤١	أدخل عليهم رَوْحاً منك وسلاماً منّي	إيجابي	معنوي	الآخرين
١٤٢	واسمَعْ دعائي	إيجابي	معنوي	نفسه
١٤٣	أجِبْ دعائي	إيجابي	معنوي	نفسه
١٤٤	أوجب لنا... عظيم الأجر	إيجابي	معنوي	الجمع الحاضر
١٤٥	[أوجب لنا...] كريم الذخر	إيجابي	معنوي	الجمع الحاضر
١٤٦	[أوجب لنا...] دوام اليسر	إيجابي	معنوي	الجمع الحاضر
١٤٧	اسقنا سقياً واسعة...	إيجابي	مادّي	الجمع الحاضر
١٤٨	أنبتْ فيها زيتها ومرعاها	إيجابي	مادّي	الجمع الحاضر
١٤٩	أنزل علينا في أرضنا سكنها	إيجابي	معنوي	الجمع الحاضر
١٥٠	طيِّبْ ما في صلبي	إيجابي	مادّي	الآخرين
١٥١	خِرْ لي في قضائك	إيجابي	معنوي	نفسه
١٥٢	متِّعني بجوارحي	إيجابي	مادّي	نفسه
١٥٣	واخسأ شيطاني	إيجابي	معنوي	نفسه
١٥٤	انصرني على من ظلمني	إيجابي	مادّي	نفسه
١٥٥	لا تؤدِّبني بالبلاء	سلبي	مادّي	نفسه
١٥٦	لا تُخْلِني من رعايتك	سلبي	معنوي	نفسه
١٥٧	لا تخلنا من رحمتك	سلبي	معنوي	نفسه

م	متن الدعاء	الحالة	النوع	في العلاقة مع
١٥٨	ولا تردَّنا خائبين	سلبي	معنوي	الجمع الحاضر
١٥٩	[ولا تردَّنا] من بابك مطرودين	سلبي	معنوي	الجمع الحاضر
١٦٠	لا تخرجني من رعايتك	سلبي	معنوي	نفسه
١٦١	لا تخرجني من مقصدٍ أنال به إرادتك	سلبي	معنوي	نفسه
١٦٢	لا تقعدني عن حولك	سلبي	معنوي	نفسه
١٦٣	لا تُشْقِني بمعصيتك	سلبي	معنوي	نفسه
١٦٤	وبذنوبي فلا تفضحني	سلبي	معنوي	نفسه
١٦٥	وبسريرتي فلا تبتلني	سلبي	معنوي	نفسه
١٦٦	وبعملي فلا تبتلني	سلبي	معنوي	نفسه
١٦٧	ونعمك فلا تسلبني	سلبي	مادّي	نفسه
١٦٨	وإلى غيرك فلا تكِلْني	سلبي	مادّي	نفسه
١٦٩	فلا تُحلِلْ عليَّ غضبك	سلبي	معنوي	نفسه
١٧٠	ولا تحرمنا ما نؤمّله من فضلك	سلبي	معنوي	الجمع الحاضر
١٧١	ولا تهلكنا من الهالكين	سلبي	معنوي	الجمع الحاضر
١٧٢	لا تمكُرْ بي	سلبي	معنوي	نفسه
١٧٣	لا تخدعني	سلبي	معنوي	نفسه
١٧٤	شتِّتْ عليهم أمرهم	سلبي	مادّي	الآخرين
١٧٥	أحصهم عدداً	إيجابي	مادّي	الآخرين
١٧٦	قطع اللّه رحمك	إيجابي	مادّي	الآخرين

م	متن الدعاء	الحالة	النوع	في العلاقة مع
١٧٧	سلّط [اللّه] عليك مَنْ يذبحك على فراشك	إيجابي	مادّي	الآخرين
١٧٨	اقتله عطشاً	إيجابي	مادّي	الآخرين
١٧٩	اللهمّ أظمئه	إيجابي	مادّي	الآخرين
١٨٠	احكم بيننا وبين قومنا	إيجابي	معنوي	نفسه والحاضرين والآخرين
١٨١	احكم بيني وبينهم	إيجابي	معنوي	نفسه والحاضرين والآخرين

الهوامش

(١) راجع: الذريعة ٨: ١٧٤

(٢) قام ابن طاووس لوحده بتأليف سبعة عشرة كتاباً في هذا المجال. وهذه الكتب تعتبر اليوم من أهمّ مصادر الأدعية الشريفة. هذا وقد طُبع بعض هذه الكتب؛ وبعضها الآخر لم يطبع: ١ـ الإقبال؛ ٢ـ جمال الأسبوع؛ ٣ـ فلاح السائل؛ ٤ـ فتح الأبواب بين ذوي الألباب وبين ربّ الأرباب في الاستخارات؛ ٥ـ مهج الدعوات ومنهج العبادات؛ ٦ـ الأمان من أخطار الأسفار والأزمان؛ ٧ـ المجتنى من الدعاء المجتبى؛ ٨ـ الدروع الواقية؛ ٩ـ مصباح الزائر الكبير؛ ١٠ـ مصباح الزائر الصغير؛ ١١ـ أسرار الصلاة؛ ١٢ـ أسرار الدعوات؛ ١٣ـ الأسرار المودعة في ساعات الليل والنهار؛ ١٤ـ مسالك المحتاج إلى اليد في مناسك الحاج؛ ١٥ـ زهرة الربيع في أدعية الأسابيع؛ ١٦ـ المضمار للسباق واللحاق.

(٣) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة ٢: ٢٧٩.

(٤) لسان العرب ١٤: ٢٥٨.

(٥) الراغب الأصفهاني، مفردات القرآن: ١٧١.

(٦) إنّ أحد وجوه الافتراق بين الدعاء والنداء هو عدم الاشتراك في هذه النقطة؛ وذلك أن النداء قد

يصدر أحياناً لتنبيه الشخص المنادى إلى وجود خطرٍ قريب، أو للفت نظره إلى حادثة توشك أن تقع، لا لجذب انتباه هذا الشخص إلى نفس المنادي، أمّا في الدعاء فإنّ جذب انتباه المدعوّ له أهميّة خاصّة.

(٧) إذا اعتبرنا أنّ نفس التوجُّه إلى شخصٍ آخر؛ لتحقيق حاجة؛ أو لجذب انتباهه، من مصاديق الدعاء، فسيكون ممكناً لنا أن نعثر على مصاديق كثيرة للدعاء. فعلى سبيل المثال: سيكون بكاء الطفل الرضيع؛ طلباً لأمّه، من الدعاء، وهو ما أطلقوا عليه (الدعاء التكويني). وارتباط الإنسان القلبي بخالقه، وهو ما يسمّى بـ (الدعاء القلبي)، سيكون أيضاً أحد أنواع الدعاء الأخرى. (راجع: حسن ممدوحي، شهود وشناخت: شرح دعاهاي صحيفة سجّاديّة ١: ١١ ـ ١٦، مبحث تعريف الدعاء).

(٨) من الممكن أن يُشكل بأنّه بناء على هذا التعريف فإن التفكر بالله سبحانه سيكون من الدعاء، والحال أنّه ليس كذلك. والجواب على ذلك هو أنّه ليس كلّ تفكُّر يصاحب التوجّه، فمجرّد التفكُّر بالله ليس بدعاء، ولكن صرف التوجه إلى الله تعالى يعدّ من الدعاء، سواء كان ذلك مصاحباً للتفكّر أم كان أثناء المشي أو النوم.

(٩) راجع: الدعاء رقم ١١، و١٤، في فصل الدراسة الإجمالية لأدعية الإمام الحسين‏عليه السلام من هذه المقالة.

(١٠) من باب المثال على ذلك يمكننا أن نذكر: إتقان الأدبيات العربيّة، ودراسة أهميّة وموقعيّة الدعاء في زمان الأئمة‏عليهم السلام، بمعنى أن نبحث في أنّه هل كان غير المعصومين ـ كعبد الله بن الزبير، وعبد الله بن عمر، وغيرهما من كبار القوم ـ في زمانهم يهتمّون أيضاً بإيراد أدعية من هذا القبيل أيضاً؟

(١١) يقول الإمام الحسين‏عليه السلام في وصف كتاب الله: «كتاب الله عزَّ وجلَّ على أربعة أشياء: على العبارة؛ والإشارة؛ واللطائف؛ والحقائق. فالعبارة للعوامّ؛ والإشارة للخواصّ؛ واللطائف للأولياء؛ والحقائق للأنبياء». وقد استقينا بحثنا الأخير من هذه العبارة التي تفضَّل بها‏عليه السلام. (جامع الأخبار: ٤٨؛ وبحار الأنوار ٩٢: ٢٠، ح١٨).

(١٢) آثار الصادقين ٦: ٥٦ (نقلاً عن: تفسير الصافي: ٥٤).

(١٣) راجع: عباس صفائي حائري، تاريخ سيّد الشهداء: ٤١ وما بعدها؛ جواد مشكور، تاريخ الشيعة والفرق الإسلامية: ٣٢.

(١٤) لا يخفى على القارئ المحترم أنّ كتاب رجال الكشّي مفقودٌ، وإنّما بقي منه هو ما انتخبه منه الشيخ الطوسي في كتاب رجاله.

(١٥) بحار الأنوار ٩٥: ٢٢٧. إنّ ما ذكره العلاّمة المجلسي‏رحمه الله في هذا الموضوع يمكن تلخيصه في النقاط التالية التي تعرّضنا لها في المباحث السابقة، وهي:

ـ الفقرة الملحقة من دعاء عرفة ليست موجودة في النسخ القديمة من كتاب إقبال الأعمال لابن طاووس، ولكنّها موجودة في النسخ الجديدة.

ـ جاء الدعاء في كتاب ابن طاووس الآخر، أعني مصباح الزائر، بدون الفقرة الملحقة أيضاً.

ـ لا تنسجم عبارات الفقرة الملحقة مع أدعية الأئمّة المعصومين، بل هي أقرب إلى مذاق الصوفية، وأقرب إلى مشربهم.

ثمّ يستنتج رحمه الله نتيجتين: **الأولى:** إنّه من الممكن أن يكون نفس السيّد قد أضاف هذه الفقرة على كتابه؛ اشتباهاً؛ **والثانية:** أن يكون أشخاص آخرون قد أضافوا هذه الفقرة على كتاب الإقبال، دون أن يكون للسيّد دخلٌ في ذلك. ثمّ اعتبر رحمه الله أن الاحتمال الثاني هو الأظهر.

(١٦) مولوي نامه ٢: ب. أورد هذا المطلب السيّد أحمد زمرديان في كتاب وصال العارفين، بدون ذكر معلومات الكتاب التفصيليّة.

(١٧) الأفضل قراءة دعاء العشرات بعد صلاة العصر من يوم الجمعة (المصباح: ٨٤). وذكر السيّد ابن طاووس أنّ زمانه هو صبح يوم عاشوراء، وهو صائم (إقبال الأعمال ٣: ٥٢).

وقد وضع المؤلّف هذه العبارة في خانة المكان، ولكنّ الظاهر أنّ الأَوْلى وضع هذه المعلومة في خانة الزمان، لا المكان. وقد تكرّر هذا الأمر في العديد من الأدعية القادمة. [المترجم].

(١٨) بحار الأنوار ٨٣: ٢٧٤، ح٤٠.

(١٩) المحجّة البيضاء ٤: ٢٢٧

(٢٠) بحسب الظاهر من اسم الدعاء والمعلومات الواردة أنّه قد جاءت «بداية المتن ونهايته» في جدول هذا الدعاء مكان الدعاء الذي بعده، والعكس بالعكس أيضاً. ولكنْ آثرنا إبقاء الترجمة مطابقة للمتن. [المترجم].

(٢١) راجع الملاحظة في الهامش السابق. [المترجم].

(٢٢) هذا المتن لا يتناسب مع اسم الدعاء، ولا المعلومات اللاحقة. والذي يظهر أنّ هذا المتن قد وضع مكان المتن في رقم ١٨، والعكس بالعكس. ولكنّنا آثرنا أن نترك الأمر على ما ورد في الأصل الفارسي. [المترجم].

(٢٣) الظاهر أنّ هذا المتن مختصٌ بالدعاء رقم ١٦ السابق، كما أشرنا هناك. [المترجم].

(٢٤) جاء في الفارسي «مقوم» بالواو. وهو اشتباهٌ واضح. [المترجم].

(٢٥) يبدو أنّ هناك سقطاً في الطباعة، حيث لم تذكر كلمة «سند». وهذا هو موضعها بحسب الاستقراء. [المترجم].

(٢٦) راجع كتاب: تاريخ شيعه وفرقه هاي إسلامي تا قرن چهارم هجري: ٤٠ ـ ٥٥.

(٢٧) إن تاريخ التحوّلات الواقعة في الإسلام بعد النبيّ يدلّنا أن جذور الفرق والجماعات التي نشأت كانت جذوراً سياسيّة في الأساس، ثمّ انتقلت تلك الخلافات بالتدريج إلى دائرة المسائل المذهبيّة؛ ليؤدّي ذلك إلى نشوء المذاهب والفرق المختلفة. ومع تطوّر الاختلافات في التأويلات والتفاسير المتباينة التي انبثقت من المعارف الإسلامية ظهرت أولى الفرق الكلاميّة الإسلاميّة، التي تتمثّل في القَدَرْيّة، والمعتزلة، والجبريّة، والأشاعرة. ولا يخفى أنّ هذه الفرق كانت سياسيّة أيضاً. هذا وقد اعتبر محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، صاحب كتاب الملل والنحل، أنّ أساس الاختلافات بين الفرق الإسلاميّة يبتني على أربعة أصول أساسيّة: إثبات ونفي الصفات الإلهيّة؛ والجبر والقدر؛ والعقائد والأعمال؛

والعقل والنقل. أمّا أهم اختلاف سياسي ـ مذهبي بين الفرق الإسلاميّة فيتمثّل في مسألةٍ واحدة هي خلافة النبيّ‌صلى‌الله‌عليه‌وآله، وتولّي الأمور من بعده. إنّ نظرة عابرة على أدعيّة المعصومين ستدلّنا على الحقيقة التالية، وهي أنّ موضوعات المحاور الخمسة المذكورة قد تمّ استيعابها في الأدعية. (راجع: تاريخ الشيعة والفرق الإسلاميّة حتّى القرن الرابع؛ وشبلي نعمان، علوم الكلام الجديد ١: ١٦١).

(٢٨) بحار الأنوار ٩٣: ٢٩٤، ح٢٣.

(٢٩) المصدر السابق ٢٦: ٢٨٨، ح٤٨.

دور عاشوراء في قيام الثورة الإسلاميّة

الشيخ مقصود رنجبر(*)

تمهيد

تمثّل ثورة عاشوراء المثل الأعلى للثورة الإسلاميّة الإيرانيّة، ولمعظم الثورات الشيعيّة الأخرى. وهي تمثّل في حقيقتها ورسالتها الأساسيّة محاربة الظلم والتمييّز والفساد السياسيّ والاجتماعيّ والبِدَع الدينيّة، الأمر الذي كان له أكبر الأثر على كافّة الثورات الشيعيّة ومَنْ قادها. والثورة الإسلاميّة الإيرانيّة هي إحدى الثورات التي ترتكز إلى مبادئ التشيّع، التي تخضع لتأثير واقعة عاشوراء في جوانب مختلفةٍ منها. وقد انطلقت ثورة عاشوراء والثورة الإسلاميّة كلتاهما في الظروف التي مَسَخ فيها الفساد الاجتماعيّ روحَ المجتمعات الإسلاميّة، وأُودِع النظام الإسلاميّ الرفيع في عالم النسيان. لذا فقد كانت هذه الثورة خاضعةً لتأثير عاشوراء في أسسها الفكريّة، وأسلوبها في المواجهة، وكان ذلك بادياً بوضوحٍ في فكر القيادة ومواقفها، وكذا في جماهير الثائرين؛ فقد كانت حركة الإمام الخمينيّ رحمه الله في ثورته حركةً هجوميّة، انطلقت بإلهامٍ من ثورة عاشوراء؛ بهدف الإطاحة بنظام الشاه، وانتهت بدَحْره، فأسَّست حكومةً جديدة ترتكز إلى مبدأ ولاية الفقيه.

وسنسعى في هذه المقالة إلى دراسة تأثير ثورة عاشوراء على الثورة الإسلاميّة من النواحي الفكريّة والسياسيّة والاجتماعيّة.

والنقطة التي لا بُدَّ من الإشارة إليها في هذا المجال هي صعوبة الفصل أحياناً بين

(*) أستاذٌ في الحوزة العلمية.

التأثُّر بثورة عاشوراء وبين التشابه معها. ففي كلٍّ من الثورة الإسلاميّة وثورة عاشوراء مبادئ، كالمناداة بالعدل، محاربة الظلم، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ما يجعلهما متشابهتين متَّحدتين في ذلك، فيصعب في مثل هذه المبادئ بيان تأثير ثورة عاشوراء على الثورة الإسلاميّة. ولكنْ في الوقت نفسه يمكن القول بأنّ التشابه يتضمَّن نوعاً من التأثير. والحقيقة أنّ الأحداث إذا تشابهت تأثَّر بعضها ببعض، ولذا عندما تواجهنا في دراستنا لبعض الجوانب عناصر من التشابه فإنّنا نلمس معها نوعاً من التأثُّر.

وقد جُعلَتْ هذه المقالة على قسمَيْن: تكفَّل القسم الأوّل منهما بدراسة أثر عاشوراء في نشأة وتبلور الثورة الإسلاميّة؛ بينما بحث القسم الثاني دور عاشوراء في استمرارها.

١ـ دور عاشوراء في نشأة وتبلور الثورة الإسلاميّة

لمعرفة دور عاشوراء في نشأة وتبلور الثورة الإسلاميّة لا بُدَّ من دراسة ذلك على ضوء أسبابها وعواملها، مبادئها وأسسها، أهدافها ودوافعها، كيفيّة نشوئها، ودور مظاهر عاشوراء في الثورة الإسلاميّة. وسيتمّ التركيز في بيان هذه المجالات على دور كلٍّ من: الثقافة السياسيّة الشيعيّة، وقيادة الثورة وسائر الشخصيات الثوريّة.

أـ أسباب وعوامل الثورة الإسلاميّة

لقد طُرحت حول أسباب وعوامل الثورة الإسلاميّة رؤى مختلفة[1]، ليس هذا مجال استعراضها، ولكنّ ما يهمّنا ـ بعد أن تمّ بيان الهدف من هذه المقالة، وتأثير ثورة عاشوراء على الثورة الإسلاميّة ـ هو الرؤية التي عدّت السياسات اللادينيّة لنظام الشاه هي العامل الأساس للثورة الإسلاميّة.

وقد كان أحد عوامل ثورة عاشوراء كذلك هو طبيعة الحكومة الأمويّة اللادينيّة، والمعارِضة للإسلام، والتي بلغت أوجها في عهد يزيد. كما أنّ طبيعة نظام الشاه السياسيّة، ومنهج سياساته، كانا بنحوٍ يفسح المجال لرجال الدين أن يعبِّئوا

الناس ضدَّه عن طريق التمسّك بالسياسات اللادينيّة لمعاوية ويزيد، والمماثلة التاريخيّة بين هذين النظامين. وقد كُتبت بصورة عامّة العديد من الكتابات حول السياسات اللادينيّة لنظام الشاه، والتفاوت الطبقيّ، والتمييز، والظلم الذي رافق تلك المرحلة[٢].

لقد أدَّت الممارسات اللادينيّة التي قام بها النظام البهلوي، وقمعه للعلماء، إلى ظهور جوٍّ في المجتمع جعل الناس يشعرون بنوعٍ من التشابه بين سلوك حكومة الشاه وحكومة يزيد في محاربة الدين. وهذا ما دفع الناس إلى مواجهته، فاقتدُوا بمواقف الإمام الحسين عليه السلام في كربلاء، واستلهموا منها في هذا الطريق.

لم تكن سياسة نظام الشاه تتكئ على مبادئ لا تتلاءم مع الدين فحَسْب، بل كان تهميش الدين واحداً من أهدافها السياسيّة. وممّا لا شك فيه أنّ محاربة يزيد الأمويّ للدين كان لها حقيقة مختلفة عن محاربة محمد رضا بهلوي؛ فلئنْ كان الدين قد حُرِّف بشكلٍ كامل في عهد يزيد ومعاوية فإنّ الحكومة في هذه المرحلة كانت تسعى لاقتلاع القِيَم الدينيّة؛ لتغرس مكانها قِيَماً جديدة. وفي الوقت نفسه كانت هناك جهودٌ تهدف إلى تقديم صورة مشوَّهة عن الدين، تجعله في نظر الناس عامل تخلُّف وتحجُّر هذا المجتمع.

واستناداً إلى الرؤية المتقدّمة ـ والتي تؤكّد على محاربة نظام الشاه للدين ـ فإنّ الهدف الأساس لنظام الشاه في سياساته الثقافيّة هو محاربة الثقافة الدينيّة، ومظاهرها في المجتمع، بما فيها العلماء، ثقافة عاشوراء، والآداب والسنن الدينيّة. وكذلك كان يهدف إلى فصل الدين عن السياسة؛ لإقصائه عن ساحة السياسة والحكم، وتحجيم النفوذ السياسيّ للعلماء. وقد تمّ على هذا الصعيد الترويج للتقاليد التراثيّة القديمة بشكلٍ كبير، في سبيل تعزيز القيم اللادينيّة واللاإسلاميّة، وخُصِّصت لذلك مبالغ طائلة. وقد ووجِهت هذه الإجراءات من قِبَل جميع العلماء بمعارضةٍ حادّة وشديدة، وخاصّة من قِبَل الإمام الخميني.

ويرجع تاريخ معارضة الإمام الخميني لسياسات النظام البهلوي المناهضة للدين إلى عهد رضا خان، فقد طرح الإمام الخميني آراءه في هذا المجال ضمن كتابه المعروف بـ «كشف الأسرار».

كما أنّ أحد العناصر الرئيسة التي تمّ التأكيد عليها عند محاربة الثوريين لنظام الشاه هو الروحيّة الدينيّة للشعب. وكانت ثقافة عاشوراء بمفهومها الشامل أحد المؤثّرات الكبرى لعناصر هذه الروحيّة الدينيّة، والتي كان لها جذور على مرّ التاريخ في أعماق روح الشعب الإيراني، وكانت قد تحوَّلت إلى سُنَّة راسخة ومتأصِّلة في ثقافة الإيرانيين، وأوجدت الأرضيّة الثوريّة بين الناس بشكلٍ واضح وملموس.

وقد كانت السياسات الحكوميّة المعارِضة للدين، وحالة تسلّط الحكّام المعادين له، من العوامل الأساسيّة في كلٍّ من ثورة عاشوراء والثورة الإسلاميّة. وكانت الثورة الإسلاميّة بدورها خاضعةً للموروث التاريخيّ من نهضة عاشوراء في ما يتعلَّق بضرورة محاربة الحكومات المناوئة للدين. وقد تصدّى الإمام الخميني لإحياء هذا الموروث. وللإمام الخميني مقارنة صريحة بين أسباب وعوامل الثورة الإسلاميّة وثورة عاشوراء، وهو يعتبر أنّ العامل الأساس في كلٍّ من الحركتين هو القضاء على الإسلام: لقد رأى سيّد الشهداء أنّ معاوية وابنه آخذان في القضاء على الإسلام... فهذا الأب وهذا الابن (رضا شاه ومحمد رضا شاه) كهذَيْن، كانا يظهران الإسلام بشكلٍ مغاير لحقيقته[٣].

ب ـ أصول ومبادئ الثورة الإسلاميّة

لقد تركت ثورة عاشوراء تأثيراً أكثر واقعيّة وعُمْقاً على الثورة الإسلاميّة. فالثقافة السياسيّة للشيعة متأثِّرة بمجموعتين من العناصر والعوامل النظريّة والتاريخيّة، وبالتفاعل القائم فيما بينهما. والمقصود من العناصر النظريّة هو التعاليم، والمعتقدات والتقاليد الدينيّة الشيعيّة، التي لها قابليّة في أن تلعب دور المشجِّع والمحرّك للنظرة الثوريّة لدى أتباع هذا المذهب. وعناصرها المهمّة هي: أصل الإمامة، الشهادة، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والحرّيّة.

والمقصود بالعوامل التاريخيّة هو أنّ هذه الأصول اتَّخذت تفاسير مختلفة في طيّ التحولات التاريخيّة، وبالالتفات إلى الظروف السياسيّة والاجتماعيّة، فتبلورت ضمن عمليّة تاريخيّة متأثِّرة بالظروف وعاملَيْ الزمان والمكان. وقد أدّى ذلك إلى تبدُّل

«الثوريّة» و«المثاليّة» ومحاربة الحكومات الجائرة إلى إحدى الخصائص الأساسيّة لثقافة الشيعة. وكانت نهضة عاشوراء إحدى التجلّيات البارزة والعمليّة للثقافة السياسيّة للشيعة بالخصائص المتقدّمة، والتي تحوّلت بعد حدوثها إلى أحد المظاهر الأساسيّة لهذه الثقافة. وقد كان الشيعة دائماً على صعيد التطبيق لهذه الثقافة السياسيّة خاضعين بشكلٍ كبير لعاشوراء، وخصوصاً في ما يتعلّق بمسألة «المثاليّة» و«الثوريّة» و«الشهادة».

لذا كان هناك دورٌ فاعل لمفاهيم، كالإمامة، الواقعيّة والانتظار، الشهادة، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ـ والتي هي جميعها من الأركان الأساسيّة للثقافة السياسيّة الشيعيّة ولنهضة عاشوراء ـ. وكان لأصل الإمامة والحكومة الإسلاميّة الأثر الأكبر في هذا المجال.

إنّ التصوُّر الذي يمتلكه الشيعة عن المراحل الأولى للإسلام، ولحكومة الإمام عليّ عليه السلام، بقي دائماً في مخيِّلتهم على صورة هدفٍ، فضحّوا وجاهدوا في سبيل تحقيقه. وقد أخذ هذا الهدف مجراه في قلب المجتمع وعقله كأُمنية حكومة عدل تحكمها القوانين الإسلاميّة الأصيلة على نهج حكومة الإمام عليّ عليه السلام. وكذلك ما استخلصه الناس من ثورة عاشوراء، من أنّ هذه الحركة هي الأخرى كانت جهاداً لتحقيق هذا الهدف نفسه. ولكنْ رغم ذلك أدّى التطوّر التاريخيّ للتشيّع إلى نشوء حالة جعلت علماء الشيعة وكبارهم يُحجمون عمليّاً عن تحقيق هذا الهدف؛ وذلك بحكم التقيّة والمفهوم الخاصّ للانتظار. وكان الشعب الإيراني يعدّ الثورة الإسلاميّة فرصةً لإقامة حكومة العدل، التي طالما بشَّرت بها الأطروحة الفكريّة والمبادئ الشيعيّة. وهذا ما كان له كبير الأثر في الثقافة السياسيّة. وقد سَرَتْ هذه العقيدة بين القادة الدينيّين وفئات الشعب على السواء. وفي الواقع كان قادة الثورة ينقلونها إلى الناس على الدوام، فاعتبروا إيجاد حكومة العدل الإسلاميّة هو الهدف من الثورة، وكانوا يَدْعون الناس إلى التضحية في سبيل الحكومة الإسلاميّة، بالاستفادة من تضحية الإمام الحسين عليه السلام في هذا السبيل.

لذا فقد كان فكر كلّ ثورة إسلاميّة يستلهم بشكلٍ أساسيّ من هذا الفكر

التاريخيّ للشيعة، والقاضي بوجوب تحويل الحكومات إلى حكومات مبنيّة على أسس الإسلام والقرآن. وهي فكرةٌ كان لها الدَّوْر المؤثِّر والخلاّق في نهضة عاشوراء؛ فقد ثار الإمام الحسين‏ من أجل الإطاحة بحكومة يزيد، ولتحلّ مكانها حكومة ترتكز إلى القِيَم الدينيّة الأصيلة. وقد أدّى الإمام الخميني دَوْراً مؤثّراً في إحياء هذا الفكر، والحثّ على التضحية في سبيل محاربة الحكومة غير الشرعيّة، وتأسيس حكومة إسلاميّة، مقتدياً في ذلك بثورة عاشوراء. وفي الأساس كانت فكرة الثورة؛ لتأسيس الحكومة الإسلاميّة، التي طرحها الإمام الخميني في ثورته، مستوحاةً من الفكر العاشورائيّ؛ حيث رأى أن تلك الأوضاع القائمة لا تقبل الإصلاح، ولا يمكن تغييرها إلاّ بواسطة حركةٍ جَذْريّة. ولا نرى في تاريخ إيران المعاصر أيّاً من الانتفاضات تحمل فكرة الثورة كما طرحتها الثورة الإسلاميّة؛ فقد كانت تلك الانتفاضات تهتمّ دائماً بالظواهر والتغييرات الشكليّة[٤].

وكانت هذه المرّة هي الأولى التي تُطرح فيها فكرة الإطاحة بالسلطة في فكر الثورة الإسلاميّة، والتي كان الإمام الخميني متأثِّراً في طرحها بشكلٍ كبير بمبادئ الفكر السياسيّ الشيعيّ من جهةٍ، وبثورة الإمام الحسين‏ من جهةٍ أخرى. وطبقاً لمبادئ الفكر الشيعيّ فإنّ جميع الحكومات الموجودة هي غير شرعيّة، ويجب السعي إلى تغييرها[٥]. وعلى أساس فكر الإمام الحسين‏ العاشورائيّ فإنّ أوضاع المجتمع الإسلاميّ في تلك المرحلة لم تكن لتقبل التغيير إلاّ عن طريق الثورة الجَذْريّة، التي تؤدّي إلى تغيير الحكومة. وقد كان الإمام الخميني متأثِّراً بهذه الأفكار أثناء قيادته للثورة الإسلاميّة، وكذلك عند تحديده لمعالم نمطها ونظامها. ولهذا لا بُدَّ من البحث عن الأصول الأولى للثورة الإسلاميّة في المباني الفكرية للثورات الشيعيّة. ومن هنا كان الإمام الخميني يستفيد من الكلمات والمناسبات والأفكار التي ترتبط بنحوٍ ما بعاشوراء وبالتشيُّع، أكثر من العناصر الأخرى، وخاصّةً عندما كان يهدف إلى التعبئة السياسيّة والثوريّة للأمّة. فكان يستفيد من المظاهر العاشورائيّة، وكان يختار لخطاباته الثوريّة أيّاماً متزامنةً مع ذكرى نهضة عاشوراء والأيّام المتعلِّقة بها.

ج ـ أهداف ودوافع الثورة الإسلاميّة

إنّ أهداف الثورة الإسلاميّة هي إحدى المجالات المهمّة التي تبيِّن تأثير عاشوراء على الثورة الإسلاميّة. وتتمثّل أهداف ثورة عاشوراء بصورةٍ عامّة في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومحاربة الحكومة الأمويّة الجائرة وظلمها وعدم إنصافها، وتأسيس حكومةٍ إسلاميّة، وحفظ الإسلام. وعندما كان الإمام الخميني يبيِّن أهداف الإمام الحسينعليه السلام في نهضة عاشوراء كان دائماً يجعل تلك المبادئ نصب عينَيْه.

ويلمس المتأمِّل في هذه الأهداف أنّ الإمام الخميني أثناء قيام الثورة الإسلاميّة وتبيين أهدافها كان يرمي إلى نفس أهداف ثورة عاشوراء، وكان يرى أنّ فلسفة الثورة الإسلاميّة تتمثّل في النهاية بإحياء الإسلام وصَوْنه. وفي الواقع كان الإمام الخميني يهدف كذلك، حتّى خلال الظروف السياسيّة ـ الاجتماعيّة لإيران ما قبل الثورة، إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر (محاربة الفساد السياسيّ والاجتماعيّ والظلم)، وكان يشير في مواقع مختلفةٍ إلى المنكَرات التي كان يروِّج لها النظام البهلويّ في المجتمع، وكان يعمل على مجابهتها[٦]. وكذلك هو الأمر في ما يتعلَّق بالهدف الثاني، وفضح الظلم والاضطهاد الذي كانت تمارسه الحكومة البهلويّة، وسياستها المخالفة للدين. وكان تأسيس الحكومة الإسلاميّة هو الهدف الأساس للإمام الخميني من الثورة الإسلاميّة ومن قيادتها[٧].

وفي الوقت نفسه أعلن الإمام الخميني في تحليله النهائيّ أنّ هدف الشعب الإيراني من الثورة الإسلاميّة هو حفظ الإسلام[٨]. والنظرة العامّة إلى الفكر السياسيّ للإمام الخميني، وإلى خطاباته أثناء قيادته للثورة الإسلاميّة، وفي مرحلة ما بعد الانتصار، تبيّن مدى تأثُّره الشديد بثورة الإمام الحسينعليه السلام، مضافاً إلى الثقافة السياسيّة للشيعة. فقد كان يسعى دائماً إلى بعث الروح في هذه الأهداف ضمن ملحمة عاشوراء، وإلى نقلها إلى المواجهات الإسلاميّة للشعب الإيراني. ويقول في هذا المجال: منذ اليوم الأوّل الذي ثار فيه سيّد الشهداءعليه السلام كان هدفه إقامة المعروف، والنهي عن المنكر... ونحن الذين نتَّبع سيّد الشهداء يجب علينا أن نعلم ما هو الحال الذي كان

في الواقع دافعه إلى النهي عن المنكر، ومن جملته قضيّة حكومة البغي، فهذه الحكومة يجب أن تزول[٩].

ويقول في مكانٍ آخر: إنّ حياة سيّد الشهداء كانت تحمل هذا المعنى، فقد أراد أن يؤسِّس حكومة العدل في مقابل الجَوْر[١٠].

ويقول كذلك حول الإطاحة بحكومة يزيد، بما هي الهدف من ثورة عاشوراء: لقد كان تكليف سيّد الشهداء أن... ينكِّس عَلَم يزيد[١١].

وكذلك يقول في موضعٍ آخر: لقد قتل سيّد الشهداء من أجل أن يُحيي الإسلام[١٢].

ويقول هذا القائد العظيم، في معرض بيانه لواجب المسلمين في استخلاص درسٍ من مدرسة عاشوراء: لقد علَّمنا إمام المسلمين أنّه عندما يحكم الحاكم الظالم المسلمين بالإكراه فقِفُوا في وجهه، وإنْ لم تكن قوّتكم في مستواه. وإذا رأيتم أنّ كيان الإسلام في خطر فَضَحُّوا، وانثروا دماءكم[١٣].

د. كيفيّة تبلور الثورة الإسلاميّة

يرتبط تسليط الضوء على تبلور الثورة الإسلاميّة وتأثُّرها بثورة عاشوراء ارتباطاً وثيقاً بدور قيادتها وسائر الشخصيّات المؤثِّرة فيها. فقد كان سريان روح الثورة في الناس متأثِّراً بشكلٍ بارز بمعرفتهم بواقعة عاشوراء. وتختلف النتائج الناجمة عن ذلك باختلاف طبيعة رؤيتهم حولها. وفي هذا المجال لعبت القيادة دورها الكبير في بثّ روح الثورة في الشعب الإيراني، مستفيدة من ثورة عاشوراء. فقد اعتمد الإمام الخميني أسلوبين اثنين في الإفادة من سياسة عاشوراء، والتعبئة السياسيّة للشعب، وترغيبه بمحاربة النظام البهلوي؛ فقد جهد بدايةً في تقديم تفسيرٍ ثوريّ لها، وذلك من خلال بيانه لفلسفتها، ونفضه عنها غبار التفاسير التقليديّة التي كانت قد نَحَتْ بها منحىً انفعاليّاً؛ ثمّ قام بعد ذلك بالمقابلة بين الظروف السياسيّة لمرحلة نهضة الشعب الإيراني وظروف نهضة الإمام الحسين عليه السلام، فاستطاع بذكاءٍ أن يحرِّك مشاعر الناس ضدّ الحكومة البهلويّة.

وإلى جانب الإمام الخميني شمَّرت شخصيّاتٌ ثوريّة أخرى عن ساعد الهمَّة في تقديم تفسيرٍ جديد لبعض مفاهيم ثورة عاشوراء والثقافة السياسيّة الشيعيّة. ولكنْ لا شكّ أنّ الإمام الخميني كان الشخصيّة الأكثر تأثيراً في استلهام الثورة الإسلاميّة من ثورة عاشوراء. ومن هنا سيتمّ في هذه المقالة التأكيد على دوره، أكثر من سواه، في تقديم تعريفٍ جديد لثورة عاشوراء.

إنّ أحد العناصر التي سعى الإمام الخميني لإحيائها على صعيد البُعْد الفكريّ لثورة عاشوراء هو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وقد صار معلوماً ممّا تقدَّم أنّ أحد الأهداف الأساسيّة للثورة الحسينيّة هو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وقد خالف الإمام الخميني في هذا المجال اجتهاد أغلب الفقهاء، مقدِّماً في ذلك وجهة نظر جديدة. فاحتمال التأثير هو أحد شروط الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من الناحية الفقهيّة، وبانتفاء هذا الشرط يسقط وجوبه. غير أنّ الإمام الخميني رأى أنّ إيجاد الشروط المؤثِّرة هو واجبٌ أيضاً، فهو من شروط الواجب، ولذلك فإنّ تحصيله واجبٌ. يقول في تحرير الوسيلة: لو كان في سكوت علماء الدين ورؤساء المذهب أعلى الله كلمتهم خوفٌ من أن يصير المنكر معروفاً، أو المعروف منكراً، يجب عليهم إظهار علمهم، ولا يجوز السكوت، ولو علموا عدم تأثير إنكارهم في ترك الفاعل[١٤].

وهذا الرأي للإمام الخميني مستلهَمٌ بشكلٍ دقيق من فكر الإمام الحسين عليه السلام في ثورته ضدّ يزيد. وقد كان في ذاك الزمان مجموعةٌ كبيرة من الممانعين لحركة الإمام الحسين عليه السلام؛ لأسباب مختلفة، ولكنّه جعل الأمر بالمعروف مطلقاً هَدَفاً له، دون الالتفات إلى تأثيره.

ويقول الإمام الخميني في وجوب سائر مقدّمات وشروط الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وفي دليلها الأساس:

ـ لو وقعت بدْعة في الإسلام، وكان سكوت علماء الدين ورؤساء المذهب أعلى الله كلمتهم موجِباً لهَتْك الإسلام، وضعف عقائد المسلمين، يجب عليهم الإنكار بأيّ وسيلةٍ ممكنة، سواء كان الإنكار مؤثِّراً في قلع الفساد أم لا. وكذا لو كان سكوتهم عن إنكار المنكَرات موجِباً لذلك، ولا يلاحظ الضَّرَر والحَرَج، بل تلاحظ

الأهمّيّة.

ـ لو كان في سكوت علماء الدين ورؤساء المذهب أعلى الله كلمتهم خوفٌ من أن يصير المنكر معروفاً، أو المعروف منكراً، يجب عليهم إظهار علمهم، ولا يجوز السكوت، ولو علموا عدم تأثير إنكارهم في ترك الفاعل، ولا يلاحظ الضَّرَر والحَرَج مع كون الحكم ممّا يهتمّ به الشارع الأقدس جدّاً.

ـ لو كان في سكوت علماء الدين ورؤساء المذهب أعلى الله كلمتهم تقوية للظالم، وتأييد له ـ والعياذ بالله ـ، يحرم عليهم السكوت، ويجب عليهم الإظهار، ولو لم يكن مؤثِّراً في رفع ظلمه.

ـ لو كان سكوت علماء الدين ورؤساء المذهب أعلى الله كلمتهم موجِباً لجرأة الظَّلَمة على ارتكاب سائر المحرَّمات، وإبداع البِدَع، يحرم عليهم السكوت، ويجب عليهم الإنكار، وإنْ لم يكن مؤثِّراً في رفع الحرام الذي يُرتَكَب.

ـ لو كان سكوت علماء الدين ورؤساء المذهب أعلى الله كلمتهم موجِباً لإساءة الظنّ بهم، وهتكهم، وانتسابهم إلى ما لا يصحّ ولا يجوز الانتساب إليهم، ككونهم ـ نعوذ بالله ـ أعوان الظَّلَمة، يجب عليهم الإنكار؛ لدفع العار عن ساحتهم، ولو لم يكن مؤثِّراً في رفع الظلم[١٥].

وكما هو واضحٌ فإنّ الإمام الخميني يرى وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر تجاه الحكومة التي خرجت عن مسير العدالة، وسلكت طريق الجَوْر. وقد اهتمّ بإبراز هذا الفكر وعلاقته بعاشوراء في كتبه الفقهيّة، ومواقفه وخطاباته الثوريّة، فأوجد بهذه الفتاوى الفقهيّة الجديدة أرضيّة للتغيير والثورة في المجتمع.

والحركة الأساسيّة الأخرى التي قام بها الإمام الخميني خلال ثورته، فكان لها كبير الأثر، هي تحريم التقيّة، والتي كانت من العناصر الثابتة في موقف الشيعة من الحكومات. وقد تحرّك الإمام الخميني في هذا المجال كالإمام الحسين. فقد رأى الإمام الحسين في زمن يزيد الأمويّ أنّه إذا حكم المسلمين شخصٌ مثل يزيد فعلى الإسلام السلام. لذا ثار لحفظ الإسلام من الاضمحلال، بغير مراعاة واحتياط. ويبدو أنّ رأيّ الإمام الخميني في ترك التقيّة وتحريفها تابعٌ بشكلٍ كامل

لمنطق الإمام الحسين‏عليه السلام. وقد توصّل الإمام الخميني إلى أنّ السياسات التي اتَّبعها الشاه والنظام البهلويّ ستؤدّي في النهاية إلى اضمحلال الإسلام وأصل الدين[١٦]. من هنا لم يكن للتقيّة أيّ معنى؛ لأنّ هدف التقيّة في الأساس هو حفظ المعتقدات، ولكنْ عندما تكون المعتقدات من أساسها في معرض الخطر فلا بُدَّ من المواجهة العَلَنيّة. وبما أنّ تحريم التقيّة هو عنصر متأثِّر بالفكر العاشورائيّ فقد كان له دَوْرٌ عظيم في تطوّر وتبلور الثورة الإسلاميّة.

وعندما طرح الإمام الخميني مسألة الحكومة الإسلاميّة، وأصرّ على ضرورة قيامها، حتّى عن طريق الثورة، كان ذلك ذروة القضاء على التقيّة. فالسبب الذي دفع الأئّمة المعصومين‏عليهم السلام وعلماء الشيعة على مرّ تاريخ التشيُّع إلى اعتماد التقيّة في مقابل حكومات الجَوْر وحكّامها، حتّى في الإفصاح عن آرائهم...، هو الضغوط الشديدة التي كانوا خاضعين لها، وكان ذلك منهم إجراءً عمليّاً لحفظ اعتقاداتهم. ولم تكن دعوة الإمام الخميني الناس إلى الثورة الإسلاميّة من أجل تأسيس الحكومة مجرّد خروج للتشيُّع عن موقفه الدفاعيّ فحَسْب ـ والذي كانت التقيّة من أبرز مظاهره ـ، بل نقلَتْه نقلةً نوعيّة إلى الموقف الهجوميّ للإطاحة بالحكومة الظالمة، وهو نفس الهدف الذي سعى إليه الإمام الحسين‏عليه السلام في ثورة عاشوراء، دون أن يتمكّن من بلوغه؛ لأسبابٍ عديدة.

وفي سبيل مضاعفة عزم الثوّار، وزيادة معرفة الناس بحقيقة النظام البهلويّ اللادينيّة، ومن أجل تفعيل كُرْه الناس لذاك النظام، كان الإمام الخميني يقايسه دائماً بحكومة معاوية ويزيد. فقد كانت حكومة هذين الأخيرَيْن في أذهان الشيعة الإيرانييّن حكومة ظلم وجَوْر وفساد، وهي الحكومة التي ثار ضدّها إنسانٌ رفيع المقام كالإمام الحسين‏عليه السلام؛ ليقلبها رَأْساً على عَقِب. ومن الطبيعيّ أن يثوروا ضدّ كلّ حكومة تماثلها، ويعملوا على إزالتها. وكان الإمام الخميني يعتقد أنّ نداء عاشوراء يجب أنْ يبقى حيّاً في كلّ عصرٍ[١٧]. ومن هنا كان يؤكِّد أكثر على هذا البُعْد للقضيّة، وكان يعرِّف الناس على حقيقة النظام من خلال هذه المقابلة التاريخيّة: وهكذا هو وضع الحكومة اليوم، فقد وصلت إلى هذا المنصب بالإكراه، وهي

تمارس حُكْماً بالإكراه. فكما كان معاوية يحكم كُرْهاً فهذه الحكومة تمارس الإكراه أيضاً(١٨).

وكان لدى الإمام الخميني معرفةٌ بحكومات أخرى جائرة وظالمة على مرّ التاريخ. فقد كان الخلفاء العبّاسيّون والعثمانيّون بأجمعهم مظاهر لحكومات الجَوْر في تاريخ الإسلام، ولكنّ الإمام الخميني كان يشدّ الناس بمفاهيم معيَّنة إلى مشاهد كانوا على علمٍ بها، فيدفعهم إلى إبداء النفور والكُرْه لها في المراحل التاريخيّة المختلفة.

لقد كانت حكومة يزيد مظهراً للظلم وللفساد، وتشبيه حكومة الشاه بها يوجد نوعاً من المماثلة في ذهن الناس. وبالالتفات إلى الحضور العظيم للإمام الحسين عليه السلام في حياة الناس فقد وجدوا دافعاً قويّاً للثورة ضدّ النظام. وبهذا العمل أوجد رحمه الله حسّ محاربة الظلم لدى الشعب. وهو باقتدائه بعاشوراء يعبِّر عنها بـ «حجّة المواجهة»، ويقول بصراحةٍ تامّة: إنّ حجّتنا في هذه المواجهة بين المسلمين وبين الجهاز الفاسد... حجّتنا في جواز ولزوم هذا العمل هو عمل سيّد الشهداء... حجّتنا على هذا أنّه إذا تابعنا هذه المواجهة، وقتل منّا مائة ألف نسمة، فإنّها تستحق ذلك؛ لدفع ظلم هؤلاء؛ وللحدّ من سلطتهم في هذه الدولة الإسلاميّة... حجّتنا هي عمل أمير المؤمنين عليه السلام وسيّد الشهداء عليه السلام(١٩).

وكان للإمام الخميني في كتبه عناية خاصّة بالشهادة؛ كونها تمثّل أحد العناصر الأساسيّة في واقعة عاشوراء. ويجعل من هذا العنصر خلاصة فهمه العامّ لنهضة عاشوراء. ولذا فما دامت محاربة حكومة الظلم واجبةً، وفقاً لمبادئ عاشوراء، فعلى الإنسان أن يكون مستعدّاً للشهادة والفداء، كما صنع سيّد الشهداء عليه السلام. وقد استفاد الإمام الخميني من ذلك أثناء قيام الثورة الإسلاميّة، وكذلك بعد انتصارها، وخلال الحرب المفروضة، وذلك تعبئةً للشعب في سبيل تثبيت وحفظ الحكومة الإسلاميّة.

ولا شكّ أنّ للشهادة في كتابات الإمام الخميني مكانتها العظيمة، سواء منها كتاباته السياسيّة أم الأخلاقيّة أم العرفانيّة. وهو يبيِّن في تفسيره للشهادة الأهداف

السياسيّة لها، إلى جانب بُعْدها المعنويّ والأخلاقيّ. وبعبارة أخرى: الشهادة في سبيل الله برَأْيه ليست قيمة معنويّة فحَسْب، بل هي في نفسها ذات أهداف وآثار سياسيّة كذلك، في أيّ الظروف كانت. وانطلاقاً من هذه الرؤية، وإضافة إلى ما تتمتَّع به الشهادة من القيمة الرفيعة، فإنَّ الهدف الذي يستشهد من أجله الإنسان يمتاز بقيمة أكبر. وضمن هذا النطاق فالشهادة في سبيل تأسيس الحكومة الإسلاميّة وحفظها هي من أرقى القِيَم[٢٠].

وقد اهتّم الإمام الخميني في تفسيره للشهادة بعاشوراء، أكثر من أيّ واقعة تاريخيّة في الإسلام؛ حيث كان أوج الشهادة لأرقى البشر في سبيل الوصول إلى الحقيقة. وكانت له﴿ح﴾ كلماتٌ كثيرة في هذا المضمار، فقد قال: أَوَهُناك دمٌ أقدس من دم سيّد الشهداء؟! فلماذا نخاف إذاً من بذل الدماء؟![٢١].

لقد كانت الشهادة من المفاهيم المؤثّرة في السلوك الثوريّ للشعب. فالشهادة هي من المفاهيم الأساسيّة في الثقافة السياسيّة لعاشوراء، وللإسلام بشكلٍ عامّ. وتعدّ الشهادة أو الموت في سبيل هدفٍ مقدَّس وإلهيّ القيمةَ الرفيعة التي يتَّفق فيها جميع المسلمين، ولكنّ واقعة عاشوراء منحتها ميزة خاصّة، تركت أثراً عميقاً في الثقافة السياسيّة لدى الشيعة. فمن الجوانب المهمّة والبارزة في نهضة عاشوراء الشهادة في سبيل الإيمان والعقيدة. وبتأثيرِ هذه الواقعة تحوَّل مفهوم الشهادة إلى واحد من الأفكار والمفاهيم الأساسيّة، التي تعدّ مصدر إلهام للشيعة عند المواجهات العقائديّة والدينيّة.

وكان هناك طروحاتٌ أخرى أثّرت كذلك بشكلٍ كبير في تعبئة الشعب، عن طريق التمسُّك بالنماذج والرموز العاشورائيّة. وفي الواقع كان محور البرنامج السياسيّ والثوريّ لكثيرٍ من المفكّرين إبّان الثورة هو إحياء الوجه الثوريّ للأئمّة المعصومين، وخاصّة ثورة عاشوراء وحركة الإمام الحسين﴿ع﴾ والسيّدة زينب؛ ليتمكّنوا بذلك الجهد الكبير من تحويل اعتقاداتهم وسياساتهم إلى حركةٍ ثوريّة.

وعلى أساس بعض هذه النظريات فإنّ الشيعيّ الحقيقيّ هو الذي يكون دائماً، وبالاقتداء بالإمام عليّ﴿ع﴾ وبالإمام الحسين﴿ع﴾، في حالة مواجهةٍ مع نظام الظلم

والجَوْر، ويكون هذا النظام دائماً على وَجَلٍ منه. لقد دعا هؤلاء المفكّرون الناس إلى الثورة ضدّ الظلم، بإلهامٍ من الإمام الحسين‏. وفي هذا المجال قاموا بمواجهة الأفكار والشعائر التي تبلورت في أجواء الفكر الشيعيّ وثورة عاشوراء، ولكنَّها كانت مانعاً عن الثورة، بدلاً من أن تكون سبباً لها. وتغيَّرت ضمن هذه النظريات الشعائر التي كانت مرتبطةً بنحوٍ ما بثورة عاشوراء، كالعزاء، والمفاهيم الأخرى، كالتقيّة، وأضْحَتْ عوامل للثورة ضدّ الأنظمة الجائرة، لا عوامل للاستسلام لها. ولذا كان للتجديد الثوريّ للفكر العاشورائيّ دورٌ عظيم في إيجاد الروحيّة الثوريّة في جيل الشباب والجامعيّين على وجه الخصوص(٢٢).

وقد تمتَّع «الشهيد» في الكتب الثوريّة التي نُشرت في هذه المرحلة بمكانةٍ مميَّزة، وصار مفهوماً أكثر حماسةً وثوريّة وسياسيّة.

وانطلاقاً من هذه النظرة فإنّه لا يمكن إدراك عمل الإمام الحسين‏ بدون إدراك مفهوم الشهادة، وهي البُعْد الأرقى والأسمى في نهضة عاشوراء، ولا بُدَّ أن تفهم بشكلٍ جيّد؛ ليتَّضح عمق ثورة الإمام الحسين‏. وقد تزامنت هذه الطروحات مع مناهضة شديدة للنظريّة القائلة بأنّ شهادة الإمام الحسين‏ هي عاملٌ يسعى إلى تحقيق الشفاعة للشيعة. وهي ترى أنّ هذا النوع من العقائد كان متأثّراً بالروح الصوفيّة، والنظرة المسيحيّة، وهي تؤدّي إلى تسخيف ثورة الإمام الحسين‏، وجعلها خاويةً بلا مغزى. والشهادة موتٌ إراديّ، يختاره المجاهد بكامل وعيه ومنطقه وشعوره ويقظته. ويهدف هذا الاختيار إلى ضمان بقاء عقيدةٍ أو إيمان معيَّنين، ولهذا السبب استشهد الإمام الحسين‏. ومن خلال هذه النظرة فإنّ الشهادة المستلهمة من ملحمة الحسين‏ في عاشوراء هي أفضل وأعظم وأهمّ رأسمال شيعيّ على مرّ التاريخ. وعلى الشيعيّ الحقيقيّ، بَدَلاً من تعظيم الشهداء، أن يكون مستعدّاً للشهادة؛ من أجل حفظ نهجهم ومبادئهم، والدفاع عن العقيدة والإيمان الذي استشهدوا في سبيله، وكذلك محاربة الظلم والحكومات الجائرة(٢٣). وقد كان لهذه النظرة أثرٌ عميق عند الشباب الثوريّين في تلك المرحلة، وكان يبرز بشكلٍ خاصّ في المحافل الجامعيّة. وقد كان للإمام الخميني فكرٌ مماثل، يستند إلى الرؤية الدينيّة التقليديّة الحاكمة على

فئات الشعب، وقد طرحه في أوساط عامّة الشعب الإيراني.

هـ. مظاهر نهضة عاشوراء وتأثيرها على الثورة الإسلاميّة

تركت حادثة عاشوراء في أفكار الشيعة وأرواحهم أثراً مُفْجعاً لا يبلى، وصارت حقيقتها ثابتة خالدة؛ بما أحدثت على مرّ التاريخ من تغييرات. إنّها تمثّل ذكرى للقضيّة المقدَّسة، وللشهادة، والإيثار، ولحبّ المواجهة، الصفات التي كان يتَّسم بها أنصار الإمام الحسين. وقد أقام الشيعة مراسم لإحيائها، كمجالس العزاء، ومناسبات الأربعين. وتعدّ هذه المراسم العناصر المكوّنة للثقافة الشيعيّة، والسبب في تمايزها عن الثقافات الأخرى. وقد كان لهذه المظاهر الثقافيّة على مرّ التاريخ نتاجات مختلفة؛ باختلاف ظروف الزمان والمكان. ففي بعضها سكوتٌ وقعود، وفي آخر ثورةٌ وخروج.

ومع ذلك فقد كانت روح هذه المظاهر هي الثورة والسعي نحو المواجهة. فهي تمتلك بطبيعتها قابليةً ثوريّة؛ لأنّ منشأها الأساس كان ثوريّاً، إلاّ أنّ الاستفادة منها كانت متفاوتةً؛ وذلك لارتباطها بالظروف السياسيّة والاجتماعيّة، ونظرة الناس والعلماء والمفكِّرين والحكومات[٢٤].

كذلك يمكن القول: إنّه من وجهة نظر تاريخيّة كانت هذه المراسم ذات حقيقة سياسيّة، إضافة إلى وظيفة العزاء التي كانت ترافقها على الدوام. فقد كانت هذه المظاهر تتضمَّن نوعاً من الاعتراض على السلطات السياسيّة الحاكمة، ونوعاً من التمرّد السياسيّ. هذا على الرغم من أنّ البعض ينظر إليها من زاوية الحزن وحده، والذي يسعى الشيعة من خلاله إلى نَيْل الشفاعة، عن طريق إبراز التألُّم، ومواساة الإمام الحسين وأنصاره. ومن الشخصيّات الثوريّة مَنْ ينتقد هذه الرؤية، كالشهيد مطهَّري[٢٥].

وقد اتَّخذت مراسم عاشوراء خلال الثورة الإسلاميّة منحىً سياسيّاً ـ ثوريّاً، وذلك على أيدي العلماء الثوريّين، كالإمام الخميني، والمفكِّرين الثوريّين الآخرين، كالدكتور شريعتي.

وفي الواقع إذا نظرنا إلى هذه المسألة على ضوء «نظريّة الخطاب» فإنّ الخطاب الثوريّ للإمام الخميني ولسائر الثوريّين حول عاشوراء والمراسم السنويّة المتعلّقة بها قد منحها حقيقة سياسيّة وثوريّة بشكلٍ تامّ، حيث كان لها دورٌ خلاّق في قضيّة الثورة الإسلاميّة. والحقّ أنّ أثر هذه المظاهر والمراسم المتعلّقة بعاشوراء على الثورة الإسلاميّة بلغ حدّاً يمكن معه القول: إنّه لولاه لم تكن الثورة الإسلاميّة، أو عل الأقلّ لم تنتصر بهذه السرعة. وهنا سنبحث قِسْماً من المظاهر المتعلّقة بعاشوراء، والتي تحوّلت في الأوساط الشيعيّة إلى شعائر دينيّة، وكان لتجدُّدها الدائم أثرٌ في سَيْر التحوّلات السياسيّة:

١ـ إقامة مجالس العزاء

إنّ إقامة مجالس العزاء هي إحدى الثقافات التاريخيّة للشيعة. وأهل البيت عليهم السلام هم أوّل مَنْ أقام العزاء على الإمام الحسين عليه السلام، وقد أوصُوا الشيعة مؤكِّدين على إقامة هذه المجالس؛ تخليداً لذكرى الإمام الحسين عليه السلام وقضيّة عاشوراء[٢٦]. ولذا فقد تحوّلت هذه المجالس، وبشكلٍ تدريجيّ، في الأوساط الشيعيّة إلى تقليدٍ راسخ، ثمّ اتَّسعت أبعاده مع مرور الزمان، ولكنّها كانت تؤدّي وظائف مختلفة في الأزمنة المختلفة، بالالتفات إلى الظروف السياسيّة والاجتماعيّة الحاكمة عليها. فكانت هذه المجالس أحياناً دينيّة صِرْفة، حيث كان الشيعة يقيمون العزاء فقط لإبراز الحزن على الإمام الحسين عليه السلام وأولاده، وكانت تقام بمنأى عن العمل السياسيّ إلى حدٍّ كبير؛ وأحياناً أخرى كانت تُطْرَح فيها حادثة عاشوراء كرواية سياسيّة ثوريّة، يتوجَّب على أساسها أن ينهض المعزُّون، كالإمام الحسين عليه السلام، في طريق محاربة الظلم وحكومات الجَوْر؛ تأسّياً بشهداء كربلاء.

وفي العصر الحاضر قدّم الإمام الخميني عزاء الإمام الحسين عليه السلام على أنّه رواية سياسيّة محضة، وهي الرواية التي كان يعتقد بها الإمام الخميني منذ تأليفه كتاب (كشف الأسرار). وهو يرى في هذا الكتاب أنّ هدف كربلاء هو نزع أسس الظلم والجَوْر، وفلسفة العزاء هي حفظ هذا الهدف في كلّ الظروف[٢٧]. وبصورةٍ عامّة

تختلف رؤية الإمام الخميني للعزاء اختلافاً كبيراً عن الخطاب الغالب في ذاك الزمان: لا تظنوا أنّ دافع البكاء والاجتماع في مجالس العزاء هو فقط أن نبكي من أجل سيّد الشهداء، فلا سيّد الشهداء بحاجةٍ إلى هذا البكاء، ولا هو ينتج شيئاً... القضيّة هي ليست قضيّة بكاءٍ وتباكٍ، وإنّما هي مسألة سياسيّة، فقد أراد الأئمّة من خلال رؤيتهم الإلهيّة أن تنهض هذه الشعوب، وتشكّل نسيجاً واحداً...[٢٨].

ورغم أنّ هذا الكلام قد صدر بعد الثورة الإسلاميّة، ولكنّه يبيّن رؤية الإمام الخميني حول مجالس العزاء، والذي عمل على أساسه خلال الثورة أيضاً. وقد أدّى هذا الفهم لثورة الإمام الحسين عليه السلام إلى إيجاد حماسٍ سياسيّ في المجالس. والحقيقة أنّ هذه المجالس تحوّلت من مراسم العزاء المحض، التي كانت تعقد بهدف الحصول على المغفرة الفرديّة، إلى حركة ذات هدفٍ سياسيّ. وباعتبار أنّها كانت تمتلك دائماً وعلى مرّ التاريخ حقيقة جماعيّة وثوريّة فلم يكن التحكّم بها ممكناً من جانب النظام البهلويّ. ونؤكّد مجدّداً أنّ هذه المراسم كانت تمتلك هويّة سياسيّة، ولكنْ ظلّ هذا البُعْد السياسيّ لها مكتوماً على مرّ التاريخ؛ لأسباب مختلفة. وكان الإمام الخميني واعياً لهذه القدرة. ولهذا السبب كان يؤكّد أنّ «هذا الجانب السياسيّ لهذه المجالس هو أرقى من جميع الجوانب الأخرى»[٢٩].

والسؤال الذي يطرح نفسه الآن هو: لماذا طرح هذا البُعْد لمجالس العزاء بشكلٍ أكثر بروزاً من الأبعاد الأخرى، إلى حدّ اعتبر أنّ فلسفة وجود مجالس العزاء هو وظيفتها السياسيّة؟

في الواقع كان هدف الإمام من إشاعة هذا الكلام في المجتمع هو الاستفادة من القوّة العظيمة للجموع المشاركة في هذه المجالس، والتي لم يكن لها نظيرٌ في أيّ مراسم دينيّة أخرى. وفي الوقت نفسه لم يكن للنظام أيّ سلطةٍ على هذه المجالس. ولهذا السبب كان رحمه الله يختار هذه الأوقات (محرَّم وصفر) من أجل توجيه الخطابات التاريخيّة والحاسمة. وكان حضور الناس في هذه الشهور يهيِّئ الأسباب الموجبة لسقوط النظام. وقد كان رحمه الله يؤكّد في خطاباته على اقتداء الثورة الإسلاميّة بنهضة عاشوراء بشكلٍ صريح: لقد كانت نهضة الثاني عشر من محرَّم والخامس عشر من

شهر خرداد، في مقابل قصر الشاه والأجانب ومأوى الظلم، كانت مؤثِّرة وحاسمة؛ بسبب اقتدائها بالثورة الحسينيّة، إلى حدٍّ جعلها تحوِّل عصر الظالمين والخائنين إلى ليلٍ أسود[٣٠].

وفي الوقت نفسه كان الناس أيضاً يشعرون أثناء إقامة مجالس عاشوراء بتعاطفٍ أكثر مع مبادئ الثورة الإسلاميّة، وكانوا يعتبرون هذه الأهداف موافقةً تمام الموافقة لمبادئ الإمام الحسين عليه السلام في نهضة عاشوراء.

وفي الطرف المقابل فقد شمَّر شريعتي عن ساعد الهمّة في المحافل الجامعيّة؛ من أجل إقصاء المفهوم التقليديّ لمجالس العزاء، والذي كان مسيطراً في المجتمع الشيعيّ، وقدَّم تلك المجالس كعاملٍ بنّاء محرِّك ومنمٍّ للفكر الشيعيّ. وهذا ما لم يكن يمتّ بصلةٍ إلى الخطاب الغالب في ذاك الزمان. لقد تناول شريعتي مراسم عاشوراء بالنقد الاجتماعيّ والسياسيّ والدينيّ من حيث فلسفة وجودها وكيفيّتها، وقدّم من خلال المجالس خطاباً ثوريّاً، كان له أثره في أحداث الثورة الإسلاميّة.

ويعتبر شريعتي أنّ أصل العزاء هو تقليدٌ ثوريّ ذو أثرٍ عميق على الناحية الروحيّة والاعتقاديّة، وأنّه مفيدٌ في التربية والإيمان، وفي تلطيف الروح الأخلاقيّة والعاطفيّة. وهذا التقليد يبعث على إيجاد مواجهةٍ دائمة للشعب ضدّ النظام الحاكم بغير شرعيّة. وقد اهتمّ شريعتي في كتاباته بشكلٍ أكبر ببُعْد الجهاد ومبارزة الظلم، وكان يسعى لإحياء الآثار السياسيّة والدينيّة؛ حتّى يخرجها عمّا يبعث على سكونها وخمودها، ويسعى لتحويلها إلى وسيلةٍ للاعتراض والثورة، والاستمرار في نهج الإمام الحسين على مرّ العصور؛ لتكون مظهراً دائماً لمحاربة الأنظمة الحاكمة[٣١].

وقد طرح الشهيد مطهَّري رؤيةً جديدة حول إقامة مجالس عزاء الإمام الحسين عليه السلام، حيث كانت فلسفة إقامة العزاء عنده مختلفة بشكلٍ كامل. فهو يرى أنّ العزاء وإقامة المجالس لا يهدفان في الدرجة الأولى إلى الحصول على شفاعة الإمام الحسين عليه السلام، بل إنّ هذا التفكير هو على درجةٍ من الخطورة: هذا التفكير هو تشويهٌ كامل للإمام الحسين عليه السلام، يجعله مخبأً للخاطئين، ويجعل ثورته كفّارةً لأعمال الآخرين[٣٢].

ويقدِّم الشهيد مطهَّري كذلك مفهوماً ثوريّاً عن العزاء. فإقامة العزاء التقليديّ اليوم هو تبديل للحركة إلى مؤسَّسةٍ، وقد كان أصل فلسفتها تصحيحَ الأحاسيس ضدّ اليزيديّين وأبنائهم، وهو يعود بالفائدة على الحسينيّين وأبنائهم. وعندما يكون الحسين عليه السلام مدرسةً لها حضورها في زمان معيَّن، ورمزاً لطريق ونهج اجتماعيّ معيَّن، والقضاء على طريق ونهج آخرين، فإنّ قطرة دمعٍ واحدة تذرف من أجله... هي مواجهة اجتماعيّة(٣٣).

لقد كان استمرار الحركة الثوريّة هو الأثر الأكبر لمظاهر النهضة الحسينيّة في الثورة الإسلاميّة، فقد كانت روح الفكر العاشورائيّ هي الباعث الأساس على الحركة فيها. وكان الناس يستمدّون من هذه المظاهر في استمرار حركتهم وجهادهم، حتّى يمكن القول: إنّه لو لم تكن الروح العاشورائيّة، ومنطق التضحية بالنفس والمال في سبيل الله، والتي كان منبعها الإمام الحسين عليه السلام، لم تكن الثورة لتصل إلى النصر بهذا الحجم والاتّساع والسرعة.

لقد كانت مجالس العزاء أبرز مظاهر نهضة عاشوراء في الثقافة السياسيّة، فهي التي أوجدت الفكر الثوريّ لقادة الثورة، ونَحَتْ به منحى الاعتراض السياسيّ، وقلبت الحقيقة التقليديّة لهذه المجالس رأساً على عَقِب.

وقد كان للمجالس، ولأيام وأشهر العزاء، أهميّة عظيمة في مجرى الثورة الإسلاميّة، وخاصّة أنّ أهمّ وأحسم التظاهرات الشعبيّة كانت في يومَيْ تاسوعاء وعاشوراء، وكذلك في شهري محرَّم وصفر عامّة. ويقول الإمام الخميني كذلك حول الصلة بين هذه الأيّام وعاشوراء والتظاهرات الشعبيّة: لو لم تكن عاشوراء وحرارتها وحماسها الثوريّ لم يكن من المعلوم وقوع ثورةٍ كهذه بغير سابقةٍ. إنّ وقعة عاشوراء العظيمة منذ العام ٦١هـ وحتّى خرداد ١٣٤٢هـ.ش، ومنه إلى ظهور بقية الله عجل الله فرجه، هي مبعث للثورات في كلّ آنٍ(٣٤).

وقد كانت إحدى تلك المظاهرات الثوريّة في عاشوراء ١٣٥٧هـ.ش، والتي تعدّ المرحلة الأخيرة في عمر النظام البهلوي. وقد ثار في هذه التظاهرة ضدّ النظام ما يقارب عشرين مليون شخصاً، وأكّدوا في المقرَّرات التي أصدروها قبل كلّ شيء على

عهدهم مع الثورة التاريخيّة للإمام الحسين.

في هذا اليوم العظيم والتاريخيّ من أيّام عاشوراء، يوم استشهاد أعظم سيّد للأحرار، وخير ملهم لهم، قائد وإمام مسلمي العالم، الحسين بن عليّ، وأصحابه المجاهدين الأوفياء، فإنّ الشعب الإيراني المجاهد بتظاهرته العظيمة هذه، والتي قلّ نظيرها، يجدِّد ارتباطه وعهده قبل كلّ شيء مع الثورة التاريخيّة، وصانعة التاريخ...، ثورة كربلاء، ومع أهدافها المقدَّسة[٣٥].

وكانت الأهداف التي جاءت ضمن الرسالة متأثِّرة بعاشوراء بشكلٍ مقصود، وهي عبارة عن إسقاط الشاه، ودحر نظام الاستبداد السلطويّ، وإنشاء حكومة العَدْل الإسلاميّة، وفقاً لإرادة الشعب[٣٦].

٢. سنّة ذكرى الأربعين

رغم أنّ سنّة ذكرى الأربعين ليست منفصلةً عن مجالس عزاء عاشوراء، إلاّ أنّ دورها الخلاّق المستقلّ اقتضى أن تُبحَث بشكلٍ منفصل. إنّ سلسلة مجالس ذكرى الأربعين كانت باعثاً على إيجاد انتفاضةٍ دائمة ضدّ النظام البهلويّ. وقد أدّت هذه السنّة إلى أن تستمرّ الثورة الإسلاميّة في حركتها دون انقطاعٍ، ممّا كان يفوِّت على النظام القيام بأيّ عمل يفرض السيطرة على الأزمة الشديدة التي تواجهه. ولو لم تكن هذه السنّة في مسيرة الثورة الإسلاميّة لكان قلّ حضور الشعب في الميادين الثوريّة، ومن جهةٍ أخرى كانت ستُتاح للنظام فرصةٌ بين الحركات المختلفة يفرض خلالها سيطرته على الثورة بقوّةٍ أشدّ. كما أنّ هذه المجالس كانت في نفسها ثوريّةً. ولهذا السبب كان الناس يشاركون فيها بحماسٍ دينيّ.

وأوّل ذكرى أربعين أُقيمت أثناء الثورة الإسلاميّة كانت حركة ٢٩ بهمن في تبريز، والتي كانت إحياءً لذكرى أربعين القَمْع الذي حدث ضدّ أهالي قُمْ في التاسع عشر من شهر دِيْ. وبعدها حدثت حركةٌ كبيرة في يَزْد، وذلك في ذكرى أربعين شهداء تبريز. وقد استمرَّتْ هذه الحركات، والتي كانت تنطلق في مناسبات ذكرى الأربعين، في أنحاء مختلفة، وبدرجات مختلفة من القوة والضعف، حتّى انتصار الثورة

الإسلاميّة.

ومن جهةٍ أخرى فإنّ نفس هذه المراسم كانت باعثةً على إيجاد التقارب بين الثورة الإسلاميّة وواقعة عاشوراء، فعن طريق هذه السنّة ـ والتي لها أصلٌ في عاشوراء ـ كان يشعر الناس باتّحادٍ أكبر بين الثورة الإسلاميّة وثورة الإمام الحسين‏عليه السلام، وفي النتيجة كانوا يضحّون ويُؤْثِرون في سبيله.

٣. شعارات الثورة الإسلاميّة

إنّ التأمّل في الشعارات الشعبيّة أثناء المواجهات الثوريّة تبيِّن أنّ القسم الأساس منها هو في مجال نهضة عاشوراء وثورة الإمام الحسين‏عليه السلام. وهي مقولاتٌ نظير: الشهادة والتضحية. وعلى أساس التحقيق الذي سجّل على هذا الصعيد فإنّ نسبة ١٥٪ من هذه الشعارات كانت حول الشهداء، الشهادة، مظاهر عاشوراء، ومحرَّم. ويمكن الإشارة إلى أهمّ الشعارات في العناوين التالية[٣٧]:

- طريق السعادة الوحيد هو الإيمان، الجهاد، والشهادة.
- حسين حسين شعارنا، الشهادة افتخارنا.
- كلّ أرض كربلاء، كلّ يوم عاشوراء.

إنّ الاهتمام بإعلان المظاهر الرمزيّة هو أحد الوجوه البارزة في ثقافة عاشوراء، لذا فهي واحدةٌ من المزايا الأساسيّة؛ لتأثيرها في تبلور الثورة الإسلاميّة. وقد كان هناك علاقة معنويّة بين نقاط قوّة حركات الشعب الثوريّة وضعفها من جهةٍ، وبين المناسبات والتقاليد والمراسم الدينيّة المرتبطة بعاشوراء، فكانت التحرُّكات الشعبيّة تبلغ ذروتها في هذه الأيام. وهذه العلاقة الملموسة هي دليلٌ على التأثير الحقيقيّ والواضح لمظاهر عاشوراء في تبلور الثورة الإسلاميّة.

٢. دور نهضة عاشوراء في استمرار الثورة الإسلاميّة

يمكن أنْ تدرس مسألة استمرار الثورة الإسلاميّة وتأثير نهضة عاشوراء عليها ضمن مرحلتين مختلفتين، وكذلك من وجهتي نظر مختلفتين أيضاً. فقد تمثّلت

الوظيفة الأساس لملحمة عاشوراء في ثقافة شيعة إيران على مرّ التاريخ بتسلية الخاطر. وكان الشيعة بتذكُّر مصاب الإمام الحسين عليه السلام في عزائه يوم عاشوراء يعزُّون أنفسهم، ويهدّئون من روعها. وكما سبقت الإشارة فإنّ فكر الإمام الخميني وآخرين، كالشهيد مطهَّري والشهيد بهشتي والسيد الخامنئي والدكتور شريعتي، حوّلوا دَوْر هذه الملحمة من تقديم العزاء إلى ثقافة التضحية، وغلبت عليها صفة المبادرة إلى التغيير. وإثْر هذا التحوُّل صار عنصر الفداء والتضحية في ثقافة عاشوراء أشدّ بروزاً، وتبدَّل الفداء في سبيل مبادئ الإمام الحسين عليه السلام في ملحمة عاشوراء إلى ضرورة أساسيّة في مشهد الثورة الإسلاميّة. إنّ منطق التضحية بمعنى الفداء في سبيل هدف عظيم ومقدَّس هو الذي دفع الإمام الحسين عليه السلام إلى تقديم نفسه في المشهد العاشورائيّ؛ ليحفظ دين النبيّ محمد صلى الله عليه وآله. وقد تمّ إحياء هذا البُعْد من ثورة عاشوراء في الثورة الإسلاميّة، فنتجت عنه تحوّلات عظيمة. كما أدّى دوراً مؤثِّراً في تعبئة الشعب من أجل الثورة. ويقول الإمام الخميني في هذا المضمار: يجب أن تتعلَّموا من سيّد المظلومين التضحية في سبيل إحياء الشريعة[٣٨].

وقد وصف الإمام الخميني في مواقف أخرى عمل الإمام الحسين عليه السلام في المشهد العاشورائيّ بالمنطق الإلهيّ في سبيل حفظ المبدأ العظيم.

وتجدر الإشارة إلى أنّ عنصر التضحية هنا مختلفٌ عن الرؤية التي يراها البعض ممَّنْ يعتقدون أنّ الإمام الحسين عليه السلام ضحّى بنفسه من أجل الشيعة، كما فعل السيّد المسيح. ويكتب شريعتي في نقد هذه النظريّة: إنّ النظرة العاميّة المتأثِّرة بالروح الصوفيّة والرؤية المسيحيّة، والتي تقول: إنّ الحسين عليه السلام قد ثار من أجل أن يُقْتَل، وليس من أجل أن يحارب الحكومة؛ ليفدي الأمّة بنفسه، ويشفع يوم القيامة لمحبيّ أهل البيت الذين يمارسون الذنوب الكبيرة... هذه هي نفس النظرة المسيحيّة لفلسفة شهادة المسيح، الذي ضحّى بنفسه من أجل البشريّة، وفداها بنفسه، وقدَّمها فداءً وقرباناً؛ ليعفو الله عن أبناء آدم الذين طُرِدوا من الجنّة بعد ذنوبهم، وأن يدخلهم الجنّة. إنّ هذه النظريّة هي أمهر حيلة تجعل شهادة الإمام الحسين عليه السلام ـ مع حفظ عظمته وجلالته ـ عَبَثاً، خالية من المعنى والمحتوى[٣٩].

ويعتقد البعض أنّ الباعث على مقدرة الإمام‌ﷺ في إبراز عنصر الفداء ومنطق التضحية في ثقافة عاشوراء هي الأبعاد العرفانيّة لشخصيّة الإمام‌ﷺ؛ لأنّ «الفناء في الله» هو مفهوم عرفانيّ يقدِّم البشر على أساسه كلَّ ما لديهم في سبيل المعشوق.

وقد نظر الإمام الخميني إلى ثورة عاشوراء من هذا الجانب، واستفاد منه في تعبئة الشعب في سبيل المبادئ الإسلاميّة[٤٠]. وعلى أساسه كان الناس يضحُّون بأنفسهم بحماسٍ متميّز في سبيل الأهداف والمبادئ المقدّسة.

ومن الجدير بالذكر أنّ هذا المنطق لم يكن قد أدّى دَوْراً مؤثِّراً أثناء الثورة الإسلاميّة فحَسْب، بل كان له دورٌ بارز في استمرار الثورة الإسلاميّة بعد انتصارها، وخلال أحداث الحرب المفروضة. فقد عمل بمنطق الفداء بعد الثورة بشكلٍ مطَّرد؛ حفظاً لها من الأخطار التي كانت تتهدَّدها. وصار هذا المنطق باعثاً على تحمُّل كثير من أفراد الشعب للآلام والتضحيات؛ دفاعاً عن المبادئ الإسلاميّة، الأمر الذي كان على صلة مباشرة بمنطق الشهادة.

ويبدو أنّ نهاية الحرب كانت نهايةً لمنطق الفداء أيضاً؛ ذلك لأنّ على الحكومة الإسلاميّة بعد تأسيس الجمهوريّة أن تقوم بوضع البرامج والخطط من أجل استمرارها. ولهذا الاستمرار لوازم لا يتحقَّق دونها. ومن أهمّ ما يواجه الثورة في استمرارها مسألتان: التنمية؛ والبناء. وفي الواقع فإنّ الوجه البارز لاختلاف عاشوراء الإمام الحسين‌ﷺ عن الثورة الإسلاميّة هو أنّ هذه الأخيرة انتهَتْ بتشكيل حكومة إسلاميّة وتأسيس جمهوريّة إسلاميّة، خلافاً لثورة عاشوراء. ولكنْ لا بُدَّ الآن من العمل على تحقيق مصالحها، شأنها في ذلك شأن أيّ حكومة من الحكومات. وهي هنا تختلف عن المنطق العاشورائي. فهنا يطالعنا الاختلاف الذي يراه علماء الاجتماع بين مرحلتي التأسيس والاستقرار، أو مرحلتي النشوء والبناء[٤١]. فعلى أساس منطق الفداء الذي تعرّض الإمام الخميني له: «نحن مكلَّفون بأداء الواجب، ولسنا موكَّلين بالنتيجة». وهذه العبارة تمثِّل حقيقة وروح ثقافة عاشوراء، والتي تمّ الالتزام بها أثناء الثورة الإسلاميّة، وبعد انتصارها، وكذلك في زمن الحرب. ولكنّ للبقاء لوازمه في مرحلة البناء، ومن جملتها، بل وأهمّها: الالتفات إلى التخطيط والاهتمام بنتائج الأعمال

والخطط، فهل يمكن إيجاد علاقة بين منطق عاشوراء ومنطق الفداء وبين منطق البناء والبقاء؟

يبدو أنّ علينا هنا التعرُّض لبيان هذه المسألة من جهةٍ أخرى، وهي مبادئ عاشوراء والثورة الإسلاميّة.

وقد أشار الإمام الحسين‰ في بيان الدوافع الأساسيّة لنهضة عاشوراء إلى عناوين متعدِّدة، كإرساء العدالة، محاربة الحكومة الجائرة، محاربة بِدْعة حكم يزيد على المسلمين، رواج الانحلال والمفاسد الأخلاقيّة، هَتْك الحقوق، الاستخفاف بالحقوق والقوانين الإلهيّة، سيطرة الدنيا على عقول الناس وأعمالهم (الناس عبيد الدنيا...)، زوال الفضائل وسيطرة الرذائل، إفراغ الدين من محتواه وبقاء المظهر الخارجيّ له[٤٢]، وأعلن أنّ أهدافه هي تثبيت العدالة وتشكيل المجتمع الإسلاميّ.

وقد ذكرنا في ما سبق أنّ مقصود الإمام الحسين‰ من المجتمع الإسلاميّ هو نفس المجتمع العادل، وإلاّ ففي زمانه كان الناس يقومون بظواهر العبادات والأحكام، ولكنّ المجتمع كان خالياً من الروح والحقيقة والمحتوى الدينيّ والإسلاميّ[٤٣]. ولكنْ قبل كلّ شيء فقد كان هدف الإمام الحسين‰ من نهضة عاشوراء محاربة الظلم، والفساد، والانحلال، والتمييز، وانعدام العدالة.

وكما تقدّم فإنّ ثورة الإمام الحسين‰ لم تؤدِّ إلى هزيمة حكومة يزيد الأمويّ، وإلى تأسيس الحكومة الإسلاميّة. ولو تسنّى للإمام الحسين‰ الإطاحة بيزيد، وتشكيل حكومة إسلاميّة، لكان عمله في إيجاد المجتمع الإسلاميّ صَعْباً للغاية؛ وذلك بملاحظة البُعْد الذي كان بين الناس وبين الدين والحقائق المعنويّة، وما كانوا عليه من تعلُّقٍ شديد بالدنيا. أمّا الثورة الإسلاميّة، واستلهاماً من ثورة عاشوراء، فقد بلغت هدفها الأساس ـ ألا وهو تأسيس المجتمع الإسلاميّ ـ، وأدّت الحالات الروحيّة والتضحية والإيثار المستوحى من فكر عاشوراء دوراً أساسيّاً في استمرارها ضمن مرحلةٍ من مراحلها الأولى، وهي تحتاج الآن؛ من أجل استمرارها إلى إحياء الروح العاشورائيّة في المجتمع، والأهمّ في تحقيق ذلك هو مدى قدرة الحكومة الإسلاميّة على الوصول إلى الأهداف التي قامت من أجلها الثورة على خُطى عاشوراء[٤٤].

ومن أهمّ الأهداف التي كانت تتّبع الثورة الإسلاميّة فيها أثر عاشوراء إقرار العدالة والحرّيّة، العدالة في الحكومة، والعدالة الاجتماعيّة. لذا فقد هاجم الإمام الخميني الفساد والظلم الموجود في أنظمة الحكم البهلويّ، وكذلك كان يعتبر أنّ إحدى عوامل الثورة نفسها شيوع الفساد والظلم في أوساط العناصر الحاكمة، والجهاد من أجل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وذلك مشهودٌ في أماكن عديدة من خطابات الإمام الخميني في صحيفة النور.

إنّ استمرار فكر الثورة الإسلاميّة منوطٌ بمدى قدرة الحكومة الإسلامية ـ المقتدية في نشأتها بعاشوراء ـ على القضاء على الفساد السياسيّ، وإقرار العدالة فيها. وهذا ما يرجع إلى حدٍّ كبير إلى نظرة الشعب نحو الحكومة. وكذلك ترجع أهمّيّة السلامة السياسيّة وحكومة المجتمع ـ من ناحيةٍ أخرى ـ إلى تأثير تلك النظرة في الأخلاق العامّة للمجتمع. فالحديث الشريف الذي يؤكِّد على أنّ «الناس على دين ملوكهم» يعني أنّ الأخلاق الحاكمة في المجتمع هي انعكاسٌ للوضع السياسيّ الموجود. وعلى الحكومة التي تأسَّسَتْ بإلهامٍ من فكر عاشوراء الإمام الحسين عليه السلام أن تكون ـ قدر المستطاع ـ مظهراً لحكومة الأخلاق والعدالة في مختلف مظاهرها. والمسألة الأخرى هي العدالة الاجتماعيّة، والتي هي من الأهداف المهمّة الأخرى للإمام الحسين عليه السلام. وهذه هي النقطة المهمّة بعينها التي كان يؤكِّد عليها الشهيد مطهَّري حين قال: إنَّني أؤكِّد أنَّه ما لم تخطُ ثورتنا باتجاه العدالة الاجتماعيّة فلَنْ تصل حتماً إلى أيّ نتيجة. وهذا خطرٌ ينبئ عن أنّ ثورةً أخرى بماهيّةٍ أخرى قد تحلّ محلّ هذه الثورة[٤٥].

إنّ توطيد العدالة الاجتماعيّة في المجتمع هو من العناصر الضروريّة لاستمرار الثورة الإسلاميّة وحكومة القِيَم الناشئة من نهضة الإمام الحسين عليه السلام في قلوب الناس وضمائرهم. وعندما يمسي ذلك توأماً مع البناء وسَعَة العيش لدى الشعب يمكن أن تبقى قِيَم عاشوراء حيّةً ومُلْهِمة للشعب في سبيل استمرار الثورة الإسلاميّة. لذا فعلى الحكومة الإسلاميّة، التي هي وليدة الثورة الإسلاميّة، أن تبقى محافظةً على كلّ عنصرٍ له دَوْرٌ في نهضة عاشوراء والثورة الإسلاميّة؛ ليمكنها أن تستند إلى هذه

العناصر في استمرارها. وما يلزم هذا الأمر هو تثبيت العدالة الاجتماعيّة، ومحاربة الفساد السياسيّ، مترافقاً مع التنمية، والعمل على إعمار البلد وبنائه.

والسبب في التأكيد على هذه الأمور هو تأثير الوضع السياسيّ ـ الاقتصاديّ الحاكم على البلد على العناصر الثقافيّة العاشورائيّة، واعتقاد الناس بها. وعلى الثورة، التي انطلقت على أساس فكر عاشوراء، وحقَّقَتْ هدفها في إرساء قواعد الحكومة الإسلاميّة، أن تتمكّن بمستوى مقبولٍ من تحقيق مبادئ عاشوراء ـ والتي من أهمّها كذلك العدالة الاجتماعيّة والسياسيّة ومحاربة الفساد ـ. وهذه هي النقطة ذاتها التي تمّ التأكيد عليها في القسم الأوّل، أعني الاختلاف بين مرحلتي النشأة والبناء.

ويبدو أنّ قِيَم عاشوراء في المرحلة الراهنة يمكنها أن تؤثِّر على استمرار الثورة الإسلاميّة، إذا ما شعر الناس أنّ الجمهوريّة الإسلاميّة تبذل جُهْداً في سبيل تحقيق مبادئ عاشوراء، من إيجاد مجتمع عادل على الصعيدين الاجتماعيّ والسياسيّ.

نتيجة البحث

يمكن القول في نظرةٍ شموليّة بأنّ تأثير فكر عاشوراء ومظاهرها ـ بل فكر التشيّع ككلّ ـ مشهودٌ بوضوح في الثورة الإسلاميّة. وقد كان الناس يبحثون عن روح التشيّع في شخصيّة الإمام الخميني، ويعتبرون الثورة الإسلاميّة فرصةً تاريخيّة من أجل إحياء حقوق أهل البيت‰، ووصول التشيّع إلى السلطة. والحقيقة أنّ الناس كانوا يستلهمون أثناء الثورة الإسلاميّة من سلوك ومواجهات الشخصيّات الشيعيّة البارزة، وقد جعلوا تعاليمهم عنواناً لثورتهم. ويصوِّر الشهيد مطهَّري هذه المسألة، فيقول: كان نداء الإمام الخميني يصدر من قلب الثقافة، ومن أعماق التاريخ، ومن عمق روح هذا الشعب، الشعب الذي سمع طيلة أربعة عشر قَرْناً عن ثورة محمد، عليّ، الزهراء، الحسين، زينب، سلمان، أبي ذرّ... ومئات الآلاف من الرجال والنساء الآخرين. وقد امتزجت هذه الثورة في قلوبهم، وقد سمعوا مرّةً أخرى هذا النداء المعروف من فم هذا الرجل. لقد رأوا عليّاً والحسين‰ في وجهه، وقد أزاح هو الستار عن جميع أشكال

ثقافتهم التي كانت مهملة...، واستطاع أن يعيد الإيمان الفارّ من أيدي الناس إليهم من جديد.... هؤلاء الناس، الذين طالما تمنّوا لسنواتٍ طوال أن يكونوا في زُمْرة أصحاب الإمام الحسينعليه السلام...، صاروا في مشهد كأنَّهم كانوا يرَوْن الإمام الحسينعليه السلام بعينه. وهذا هو الذي أدّى إلى قيامهم، وإلى أن يصيحوا دفعةً واحدة بالتكبير ضدّ كلّ ما هو ظلمٌ وتعدٍّ(٤٦).

لقد حكّم الإمام الخميني على المجتمع خطاباً استوحاه من عاشوراء، لم يكن له نظيرٌ في ثوريّته على مدى تاريخ التشيّع، كما حوَّل نهضة الإمام الحسينعليه السلام إلى قدوة لمحاربة الاستبداد والظلم والاستكبار العالميّ، وعبّأ من خلالها الشعب للإطاحة بالنظام البهلويّ. ولم يكن الإمام الخميني محيطاً بالأبعاد السياسيّة ـ الاجتماعيّة لثورة عاشوراء فحَسْب، بل استفاد من هذه الأبعاد على الوجه الأتمّ من أجل ثورته. وبصورةٍ عامّة فإنّ الإمام الخميني كان أثناء الثورة الإسلاميّة خاضعاً لتأثير عاشوراء الإمام الحسينعليه السلام: قدّموا الإسلام واعرضوه للناس، وأثناء تقديمه أَوْجِدوا نظيراً لعاشوراء تلك، التي هي مدرسة الجهاد والدين والمواجهة. اجعلوها بين أيدي الناس؛ ليصحِّحوا أخلاقهم وعقائدهم من خلالها؛ وليشكِّلوا قوّةً واحدة تقلب النظام السياسيّ الجائر، وتبني الحكومة الإسلاميّة(٤٧).

الهوامش

(١) راجع: صادق زيبا كلام، مقدّمه بر انقلاب إسلامي (مقدّمة في الثورة الإسلاميّة).

(٢) راجع: مرتضى مطهري، پيرامون انقلاب إسلامي (حول الثورة الإسلاميّة)؛ منوشهر محمدي، تحليلي بر انقلاب (دراسة حول الثورة).

(٣) صحيفه نور ٧: ٢٣٠.

(٤) راجع: عباس زارع، آخرين انقلاب قرن، دفتر أوّل (آخر ثورات القرن، الدفتر الأول).

(٥) راجع: حميد عنايت، أنديشه سياسي إسلام معاصر (الفكر السياسيّ الإسلامي المعاصر)، ترجمة: بهاء الدين خرّمشاهي.

(٦) راجع: كشف الأسرار: ٢٣٩، صحيفه نور ١: ١٠؛ ٩: ١٣٥؛ و...

(٧) راجع: الإمام الخميني، حكومت إسلامي؛ صحيفه نور ٢: ٢٦٠.
(٨) راجع: صحيفه نور ٢: ٢٧٦.
(٩) المصدر السابق ٣: ١٨٣.
(١٠) المصدر السابق ٢٠: ١٩١.
(١١) المصدر السابق ٢: ٢٠٨.
(١٢) المصدر السابق ٨: ٧١.
(١٣) المصدر السابق: ٥٦.
(١٤) تحرير الوسيلة ١: ٣٧٣ (ملاحظة: نُقِلت الفتوى في المتن الفارسي بنحوٍ مشوَّش، وترجمة غير دقيقة، وأُرجع إلى صفحة خاطئة. والصحيح ما أثبتناه هنا [المترجم]).
(١٥) المصدر السابق: ٤٧٤.
(١٦) لقد أشار الإمام الخميني إلى هذه المسألة في كافّة مؤلَّفاته. (راجع: صحيفه نور ٧: ٢٣٧).
(١٧) قيام عاشورا در كلام وپيام إمام خميني (ثورة عاشوراء في كلمات وخطابات الإمام الخميني): ٧٣؛ صحيفه نور ٢٠: ٢١.
(١٨) صحيفه نور ٣: ١٨٣.
(١٩) المصدر السابق ١٤: ٢٤٧.
(٢٠) راجع كتاب «الإيثار والشهادة في مدرسة الإمام الخميني»: ٤٥ ـ ٧٧.
(٢١) صحيفه نور ٢: ٢٨.
(٢٢) راجع: علي شريعتي، مجموعه آثار، ج١٩.
(٢٣) المصدر نفسه.
(٢٤) راجع: سيد جعفر شهيدي، أز ديروز تا إمروز: ١٦١؛ علي شريعتي، مجموعه آثار (تشيّع علوي وتشيّع صفوي) ٩: ٣٨.
(٢٥) مرتضى مطهري، حماسه حسيني (الملحمة الحسينيّة) ١: ١٢٧.
(٢٦) بين المفكِّرين بصورة عامّة اعتقاد بأنّ شخصيّة كشخصيّة الإمام الخميني كان لها دورٌ أساس في جعل الاستفادة السياسيّة من نهضة عاشوراء في الزمن المعاصر. (راجع: آرواند آبراهاميان، إيران بين دو انقلاب (إيران بين الثورتين)، ترجمه إلى الفارسية: أحمد گل محمدي ومحمد إبراهيم فتاحي.
(٢٧) الإمام الخميني، كشف الأسرار: ١٧٤.
(٢٨) صحيفه نور ١٣: ١٥٣.
(٢٩) المصدر نفسه.
(٣٠) المصدر السابق ٢: ١١.
(٣١) شريعتي، مجموعه آثار، ج١٩.
(٣٢) مرتضى مطهري، حماسه حسيني ١: ٧٧، ١٢٧.

(٣٣) مرتضى مطهري، پيرامون انقلاب إسلامى (حول الثورة الإسلاميّة): ١٤.
(٣٤) قيام عاشورا در كلام وپيام إمام خميني: ٦١.
(٣٥) راجع: جواد منصورى، سير تكوين انقلاب إسلامى (تاريخ نشأة الثورة الإسلاميّة): ٣٣١ ـ ٣٣٢.
(٣٦) المصدر نفسه.
(٣٧) راجع: مهران محسنيان راد، بررسى ديوار نوشته هاي انقلاب (دراسة في شعارات الثورة الإسلاميّة)، المجلّة الفصليّة (رسانه)، العدد ٤، السنة ١٣٦٩هـ.ش.
(٣٨) صحيفه نور ١: ٥٢.
(٣٩) راجع: د. علي شريعتي، مجموعه آثار (حسين وارث آدم) ١٩: ١٨٩.
(٤٠) راجع: سعيد حجاريان، أنديشه عاشورا، مجموعه مصاحبه هاي كنكره بين المللي إمام خمينيﵫ، دفتر أول: ٢٤١ ـ ٢٤٨.
(٤١) راجع: علي شريعتي، تشيّع علوي وتشيّع صفوي: ٢٢١.
(٤٢) راجع: موسوعة كلمات الإمام الحسينﵺ.
(٤٣) راجع: عباس زارع، آخرين انقلاب قرن.
(٤٤) أقول: يبدو أنّ الكاتب يريد أن يثبت أنّ ثورة الإمام الحسينﵺ لو نجحت في استلام الحكم، وإسقاط الظلم المتمثّل بيزيد، لما أمكنها النجاح في إثبات أركان الحكم الإسلاميّ، واستمرار ثورته، في ظلّ تلك الأجواء المريضة للمجتمع. بينما لا نلاحظ هذا الأمر في ثورة الإمام الخميني، فقد كانت الأجواء مناسبة لإرساء أركان الحكم الإسلاميّ في المجتمع، فضلاً عن الظروف المناسبة التي كانت مؤاتيةً للقيام بأصل الثورة. إنّ هذا الكلام من الكاتب لا يمكن الموافقة عليه بإطلاقه؛ إذ شتّان ما بين ثورة الإمام الحسينﵺ وبين غيرها من الثورات ـ مع الاعتقاد بأهمّيّة الثورة الإيرانيّة، كما لا يخفى ـ، بالإضافة إلى أنّ استمرار نجاح الثورة ـ لو سُلِّم ـ لا يعني كون الثورة أفضل بحالٍ (المترجم).
(٤٥) مرتضى مطهري، پيرامون انقلاب إسلامي.
(٤٦) المصدر السابق: ٩٤ ـ ٩٥.
(٤٧) الإمام الخميني، حكومت إسلامي: ١٥٨ ـ ١٥٩.

أخلاقيّات الاعتقاد

د. مصطفى ملكيان(*)

ترجمة: عماد الهلالي

تمهيد

تطلق (القضايا الأخلاقية) على جملة من القضايا التي تتمتّع بخاصيّة من ناحية محمولها وموضوعها، تمتاز بها عن قضايا الحقول المعرفية الأخرى. وتتمثل هذه الخاصية في أنّ محمول القضية الأخلاقية لا يخرج عن الأوصاف العشرة التالية: (الحسن والقبح)، و(الصحيح وغير الصحيح)، و(يجب ولا يجب)[1]، و(الوظيفة والمسؤولية)، و(الفضيلة والرذيلة). وبالتالي إذا لم يخرج محمول القضية عن الأوصاف العشرة السابقة، وكان الموضوع بكيفيةٍ سنشير إليها لاحقاً، فالقضية (أخلاقية). وقد أجمع علماء الأخلاق تقريباً، بعد تبادل الآراء المختلفة حول عدد المفاهيم الأخلاقية، على المفاهيم العشرة السابقة. وأمّا موضوع القضية الأخلاقية فهو محلّ اتفاق، وهو يتمثل في (الفعل الإنساني الإرادي والاختياري)[2].

والجميع يعلم أنّ (الإرادة) غير (الاختيار) اصطلاحاً؛ فإنّها أعمّ من الاختيار، ولا يهمّنا هنا متى يكون الفعل الإرادي اختيارياً أيضاً؟ فالفعل قد يكون إرادياً وفي نفس الوقت لا يكون اختيارياً، وقد يكون إرادياً واختيارياً في نفس الوقت. وعلى أيّ حال إنّ موضوع القضية الأخلاقية هو الفعل الإنساني الإرادي والاختياري، ومحمولها هو أحد المفاهيم العشرة السابقة.

(*) محاضرةٌ ألقاها د. مصطفى ملكيان، وهو أستاذٌ بارز في الحوزة والجامعة، ومفكّرٌ معروف.

وتقسم الأفعال الأخلاقية التي تشكل موضوعاً لدراسات الأخلاق إلى (أفعال دخلانية) و(أفعال برّانية). وبيان ذلك: إنّ الأفعال الاختيارية لا تؤثر فقط على أجسامنا، بل تؤثر على أرواحنا وأنفسنا أيضاً، وهذا التأثير حقيقي. ومن الأفعال الاختيارية التي تؤثر في باطننا الأفعال النفسانية، وهي أفعال ترتبط بعالم المعرفة والإيمان، والتي تمثل بعض حالاتنا الباطنية التي تهمّ علم الأخلاق، أي إنّها تقع موضوعاً للأمر والنهي الأخلاقيين.

إذن ما هي العقائد التي تستحق أخلاقياً أن ندافع عنها؟ وما هي العقائد التي لا تستحق ذلك؟ وبعبارةٍ أخرى: ما هي العقائد التي يجب أن نؤمن بها؟ وما هي العقائد التي يجب أن لا نؤمن بها؟ وما هي العقائد التي يجب أن نرتّب عليها الآثار، والتي يجب أن لا نرتّب عليها الآثار؟

يعدّ (كليفورد) أوّل مفكّر التفت إلى هذا المطلب في كتابه (الأخلاق الإيمانية)؛ حيث بيّن هناك ما نقوله في ما يتصل بالأخلاق الإيمانية. وقد اشتهر الكتاب بعدها شهرة عظيمة، وخاصّة بعدما تناول الفيلسوف الأمريكي (وليام جيمز) أفكاره بالدراسة والنقد[٣]؛ فقد قبل بعض أفكار (كليفورد)؛ ورفض بعضها. ولكن ينبئ اهتمام هذا الأخير بهذه المسألة عن أنّ أصل المطلب حظي باهتمامٍ شديد من مفكّري أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين. وقد أيّد (وليام جيمز) ـ كما يظهر ذلك من التحقيق الذي ألقاه في شكل محاضرة، وعالجه بعد ذلك بشكل مبسط في كتاب (الإرادة المائلة إلى الإيمان) ـ نظرية (كليفورد)؛ حيث بيَّن ـ هناك ـ أنّه ليس لنا الحقّ أخلاقياً أن نؤمن بأيّ معتقد كان. وقال في معرض بيانه لكيفية اهتمام الأخلاق بعالم المعرفة والذهن: إنّ الناس تقع على ذمتهم مسؤوليات ووظائف بمقدار ما يحملون من عناوين؛ فإذا أنا حملت عنوان الأبوّة تقع عليّ ـ من حيث أنا أب ـ مسؤوليات ووظائف خاصة، وإذا كنت رئيساً تقع على عاتقي مسؤوليات ووظائف تناسب موقعي هذا، وإذا كنت ابناً لأبوين تقع عليَّ مسؤولية البنوّة. وبالتالي تقع على ذمتي مسؤوليات ووظائف بعدد العناوين التي أحملها. ومن جملة العناوين التي يحملها الإنسان أنّه وجود مفكِّر، وبالتالي يقع على ذمته مسؤوليات أخلاقية أخرى تناسب

هذا العنوان، يطلق عليها اسم (المسؤولية العقدية أو العقلانية)[٤]. وقد اهتم كثير من الفلاسفة بهذه المسألة بعد (وليام جيمز)، وخاصّة علماء (نظرية المعرفة) في العشرية الأخيرة من القرن العشرين. فلا يمكن القول: إنّ عالم المعرفة عالم غائب عن الأخلاق طالما أنّنا مطالبون برعاية الضوابط الأخلاقية فيه؛ فإنّ عالم المعرفة يمثل ساحة من ساحات روحنا، يتصرف فيه الروح تصرفاً (فعلاً) إرادياً، فيتعيَّن عليه أن يراقب نفسه، هل راعى الضوابط الأخلاقية أم لا؟ وتمثِّل هذه المراقبة مسؤولية عقدية بذمتنا.

والسؤال: ماذا تقول الأخلاق في ما يتصل بالذهن، الفكر، العقيدة، والعلم[٥]؟

والجواب: إنّ الأخلاق تفتي بأنّ مراعاة ضوابط المنطق و(الفكر النقدي)[٦] واجبة على المفكرين؛ بمعنى أنه إذا نقضنا قاعدة منطقية فنحن لم ننقض قاعدة منطقية فحَسْب، بل ارتكبنا جرماً أخلاقياً.

مثلاً: إذا ارتكبنا مغالطة منطقية، فنحن لم نستدلّ استدلالاً خاطئاً فحَسْب، بل ارتكبنا ـ مضافاً إلى الخطأ المنطقي ـ جرماً أخلاقياً. وبالتالي يجب على المفكرين أن يتعلموا (المنطق)، و(الفكر النقدي)، الذي يعد علماً عملياً أكثر من المنطق. فإذا خالف شخص قاعدة منطقية فإنّه لم يصدّ العلم عن مسار تطوره ـ وهذا مطلب ناظر إلى مقولة الواقع ـ فحَسْب، بل سدَّ الطريق على تطوّره المعنوي ـ وهذا المطلب ناظر إلى مقولة القيمة ـ أيضاً[٧].

والسؤال: هل نرتكب هذه الأخطاء أم لا؟ مع الأسف الشديد يجب أن نعترف بأنّنا في عالم الثقافة كثيراً ما نقع في أمثال هذه الأخطاء (المخالفات المنطقية والأخطاء التي تترتّب على الفكر النقدي). وباعتبار أنّنا نقع في أمثال هذه الأخطاء ونحن في كامل وعينا تتبدل هذه الأخطاء إلى أخطاء أخلاقية، وبالتالي نحن في الواقع نعاني من انحطاطٍ أخلاقي. نعم إذا ارتكبنا خللاً منطقياً عن غير وعي منّا فقد ارتكبنا مخالفة علمية فقط، ولكنْ إذا ارتكبنا هذا الخطأ بكامل وعينا فقد ارتكبنا جرماً أخلاقياً، بالإضافة إلى الخطأ العلمي.

وإذا واجهنا مدّعىً ـ أيّ مدعىً كان ـ فيجب علينا التفكيك بين أربعة مقامات، وأن لا نخلط بينها. فإذا ادعى أحدٌ أنّ (ا. ب)[٨]، وأظهر هذه العقيدة لنا، فيتحتم علينا

التفكيك بين أربعة مقامات؛ حتى يتيّسر لنا الحكم عليها:

الأوّل: ماذا حدث حتى اعتقد هذا المدّعي بتلك العقيدة (ا. ب)؟ أي البحث عن العلل والعوامل التي أفضت به إلى الاعتقاد بهذه القضية في ضميره.

ومن العلل التي توجد الاعتقاد في ذهن الإنسان الاستدلال؛ فإننا قد نعتقد بأنّ (ا. ب) من جهة الدليل؛ وقد يكون ذلك بدون دليل، كما في كثير من الموارد[٩].

الثاني: ما هي الدوافع أو الأسباب التي تجعل هذا الشخص الذي يحمل المعتقد (ا. ب) يظهر ما يعتقده، ولا يخفيه في باطنه؟ فإنّ الشخص قد تكون لديه آلاف المعتقدات في ذهنه، ولا يفكر في إظهارها كلّها[١٠].

الثالث: العقيدة (ا. ب) التي تكوّنت بأيّ نحو من الأنحاء في ذهن صاحبها، وبأيّ دليل من الأدلة قبلها، هل تطابق الواقع أم لا؟ صادقة أم كاذبة؟ حقّ أم باطل؟

وإذا دقّقنا النظر فنجد أنّ المقام الأوّل والثاني يعكسان ارتباط المعتقد بالقضية، فيما يعكس المقام الثالث علاقة القضية بالواقع.

الرابع: ما هي الآثار النفسانية التي تعرض على مَنْ يعتقد بالقضية (ا. ب)؟ وما هي الآثار الاجتماعية التي تترتَّب جراء التزام أفراد المجتمع بمفاد هذه القضية؟

فالبحث ليس في صدق تلك القضية أو في كذبها، بل إذا اعتقد شخص بهذه القضية (مَنْ يعمل مثقال ذرة خيراً يره، ومَنْ يعمل مثقال ذرة شراً يره) فإنّه يعيش حياة سليمة، بخلاف مَنْ لم يعتقد بالقضية، أو يعتقد بنقيضها.

فمثلاً: جاء في القرآن الكريم: ﴿**وَلَقَدْ جِئْتُمُونَا فُرَادَى كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ**﴾. وقد يبحث مرّة عن صدق هذه القضية القرآنية أو كذبها؛ ومرة يبحث عن أنّ الشخص الذي يعتقد أنّ الذهاب إلى الله تعالى ذهاب فرديّ، بدون الأهل والأقارب وما أشبه ذلك، تعرض له آثار نفسانية إيجابية جراء الاعتقاد بمفاد هذه القضية القرآنية أم تعرض له آثار سلبية؟ فالمقام الرابع يبحث عن الآثار الفردية والاجتماعية المترتّبة على الاعتقاد بمفاد قضيةٍ ما. وهذا البعد محلّ توجه علماء الاجتماع وأهل السياسة، الذين يولونه أهمية كبيرة.

ومن الضرورة التفكيك بين المقامات الأربعة بوصفها لا يجمعها جامعٌ واحد. ولا

يمكن الاستفادة من مقام من المقامات الأربعة لصالح مقام آخر منها. وإذا اتّخذنا موقفاً من مقام من المقامات الأربعة فلا يعني أنّه قد انتهى تكليفنا في ما يتصل بالمقامات الأخرى، بل يحتاج كلّ مقام إلى اتّخاذ موقف خاصّ به[11]. فيجب على المحققين أن يلتفتوا إلى نكتةٍ، وهي أنّ اهتمامهم في تعاطيهم مع المطالب التي تجابههم ينصبّ في الأعمّ الأغلب على المقام الثالث، فإذا قال شخص: إنّ بحثي معك في المقام الثالث، وجنح سريعاً إلى المقام الثاني، فقد ارتكب خطأً أخلاقياً.

وإذا تأملنا في أكثر الاستدلالات المتداولة بيننا فقد نرى الشخص منّا يقول ـ في معرض تحليله لفكرٍ ما: (سأثبت صدق هذه الفكرة أو كذبها، أي حقّانية الفكرة أو بطلانها)، أي إنّه يدعي أنّه في المقام الثالث، ولكنّنا نراه يجنح فوراً إلى المقام الثاني أو الرابع. وهذه الممارسة تعدّ من أكبر آفاتنا الفكرية، والتي لو مارسناها بوعيٍ لشعرنا بظلمة باطنية في وجودنا. فيجب علينا توضيح ماذا نريد أن نقوله، فإذا أردنا أن نقول: إنّ المطلب باطل، وليس حقاً، فنحن في المقام الثالث. وبالتالي يتعيّن علينا حصر البحث على مستوى هذا المقام، ولا يمكن لنا البحث عن القصد الشخصي الذي أدّى بصاحبه إلى إظهاره، ولا يمكن لنا متابعة الآثار الاجتماعية الناتجة من رواج هذا المطلب[12].

وقد تعرّض (وليام جيمز) في كتابه (الإرادة مائلة نحو الإيمان) إلى المسؤولية العقلانية والعقدية، وأثار بحثاً دقيقاً في ما يتصل بـ(الاحتياط في مقام العقيدة). فكما أننا نحتاط في مقام العمل كذلك ـ بلحاظٍ أخلاقي ـ نحتاط في مقام العقيدة. وهو يسأل: ما هو تكليفنا بوصفنا أناساً نفكر؟ ثم شقّق الموضوع إلى قسمين، وجعل حاصل الشقّين يمثل تكليف الإنسان المفكّر. يقول: الاحتمال الأوّل يتمثل في أنّ تكليف الإنسان بوصفه موجوداً مفكراً هو أن يسير في حركته الفكرية بحيث لا يترك أيّ فكرة صادقة تفلت عن ذهنه، فإذن يجب على الإنسان أن يسير بطريقة تجعله لا يقبل إلاّ القضايا الصادقة.

وإذا قال قائلٌ: «تكليفنا الأساس هو أن نعمل على أن لا تفلت منّا قضية صادقة، وبالتالي: نجعل كلّ قضية صادقة جزءاً من عقائدنا وذخيرتنا العلمية»،

يجيبه قائلاً: إذا كان الأمر كذلك فحينئذٍ يجب قبول العقائد المدعَّمة بالدليل وغير المشفوعة بالدليل أيضاً.

وأمّا الاحتمال الثاني فإنّنا بوصفنا مفكّرين مسؤولون عن عدم قبول أيّ عقيدة كاذبة، وبالتالي لا يجوز قبول ـ باستثناء القضايا الصادقة ـ أيّ قضية كاذبة أو قضية لم يسعفها الدليل؛ إذ يحتمل أن تكون كاذبة، فإذا لم نردّها فقد صدّقنا بقضية كاذبة.

ما نحصل عليه من التحليل السابق هو إذا كان مقتضى المسؤولية العقلانية أن لا نقبل إلاّ العقيدة الصادقة فيجب قبول العقيدة التي لم يقم عليها دليلٌ؛ إذ لعلها تكون صادقة، فتفلت حينئذٍ قضية صادقة من بين أيدينا. وإذا كان مقتضى المسؤولية العقلانية أن لا نقبل العقيدة الكاذبة فيجب ردّ كلّ عقيدة لم يقم عليها دليلٌ؛ وذلك لأنّ الاحتياط يقتضي أن نفعل ذلك؛ إذ من الممكن أن تكون تلك العقيدة كاذبة وغير مطابقة للواقع. يقول (وليام جيمز): المشكل هو أنّ المسؤولية العقلانية في الجمع بينهما؛ فإنّ الإنسان ـ بلحاظ أخلاقي ـ موظف أن يسير في حركته الفكرية والعلمية بطريقة تكفل له أوّلاً: أنّ لا يتخلى ـ بقدر الإمكان ـ عن أيّ عقيدة صادقة، وثانياً: أن لا يقبل أيّ عقيدة كاذبة. وإذا بنينا على هذا فإنّنا نواجه صعوبة، وهي ـ كما يصرّ على ذلك نفس (وليام جيمز) ـ أنّ العقائد المستدلّة قليلة جدّاً في مقابل العقائد غير المستدلّة. فالنتيجة هي أنّ (وليام جيمز) وصل؛ من خلال التفاصيل التي ذكرها، إلى هذه النكتة: لا يجوز للإنسان أن يقبل أو يرد العقائد التي لم يقم عليها دليل، بل يجب عليه أن يتوقّف، أي يجب عليه أن يعلّق الحكم. وبعبارة أخرى: يجب عليه في هذه الحالة السكوت. ولا يجب عليه أن يسكت في مقام الإظهار فحَسْب، بل يجب عليه السكوت في مقام العمل أيضاً، فلا يحقّ للإنسان أخلاقياً أن يتصرّف بطريقة توحي بأنّه يعتقد بتلك العقيدة. وهذا لا ينافي حرية البيان والكلمة، فغاية ما في المسألة أنّ حرية البيان مقيّدة بقيدٍ أخلاقي، أو أن حرية البيان مستدلّة استدلالاً أخلاقياً؛ فالأخلاق لا تقتضي أن يكون كلّ واحد حرّاً في بيانه، بل الأخلاق تقتضي أنّ الشخص الذي يحمل عقيدة، ويملك دليلاً عليها، حرٌّ في بيانها وإظهارها. ومن

خلال حرية البيان من جهة أخلاقية نستطيع أن ندافع عن هذا الحقّ الإنساني، أي إنّ كل إنسان يملك الدليل على كلامه له الحقّ في أن يظهره وينشره.

ما نلحظه في مجتمعاتنا أنّه ثمة شريحة ليست قليلة من الناس تعادي كل عقيدة، وتسعى بكل جهدها إلى منعها من الظهور، في حين أنّها قد تكون مشفوعة بالدليل، فلا يحقّ لنا القول: هذا الشخص له دليلٌ على ما يدَّعيه، ولكنّ دليله ضعيف؛ لأنّه من حقه إظهار دليله حتّى يتسنّى للآخرين تشخيص الضعف الذي ينطوي عليه دليله، ثم يردّونه. فلا يمكن لنا الاستدلال على منع حرية الكلمة بمجرد أنّنا فهمنا أنّ مخالفنا لا يمتلك دليلاً على ما يدّعيه، أو أنّ دليله ضعيف قابل للدفع. ومن جهةٍ أخرى يمكن أن نقع في التفريط في جهة العكس، أي أن نتصوّر أنّ حرية الكلمة تعني أنّ لكل شخص الحقّ في أن يقول ما يشاء، فهذا لا يمكن الالتزام به أخلاقياً.

أمّا النكتة التي لها أهمية من جهة أخلاقية فهي أنّه إذا لم نستطع أن نقنع الطرف المقابل بمفاد ما نعتقده فلا يجوز لنا أن ننتظر منه أن يلتزم عملياً بما نعتقده. فإذا طرحنا عقيدة من العقائد عارية عن الدليل، أو مقرونة بدليلٍ غير تامّ عند المخالف، فتوقَّعنا من مخالفنا أن يلتزم عملياً بمفاد ما نعتقده توقّع غير أخلاقي. وأمّا إذا استدللنا على مفاد ما نعتقده ـ والمخالف لا يملك ردّاً على الدليل ـ فقد تحقّق الشرط للعمل بمقتضى العقيدة، لكنّه ليس شرطاً كافياً؛ فإنّ الشرط الكافي مرتبط بالحقوق، ولكنّنا نتوقّع أن يلتزم بمفاد عقيدتنا. وأمّا ما لم نسعف عقيدتنا بدليلٍ، أو ردّ المخالف دليلنا، فكيف يعقل منا أن ننتظر منه أن يلتزم عملياً بمفاد ما نعتقده؟! فانتظارنا هذا عمل غير أخلاقي. ففي حالة غياب الاستدلال يخلو الجو للخشونة، وبتعبير (برتراند راسل): إذا أردت منك أن تعيش مثل ما أريد أن أعيش أنا، أو تعيش كما يناسب ميلي أنا، فأوّلاً: يجب أن أستفيد في مخاطبتك من قوّة الإقناع؛ يعني: أقنعك بأنّ (ا. ب)، والاستفادة من قوّة الاستدلال لأجل إقناع الغير بما أعتقد. فإذا وظّفنا جميع طاقتنا الاستدلالية، واستخدمنا قوانا لإقناع الآخرين، فسيتيّسر لنا بعدها إقناع شريحة كبيرة من المجتمع بما نعتقده من الحقّ، وربما تبقى شرذمة قليلة

لا يؤثّر فيها ما نعرضه عليها، ولا تقتنع بما نعتقد به.

ويمكن لنا الاستفادة من القوى المحرّكة والموجدة للداعي والقصد في قلوب الناس، أي القوى التي تشبه (اللطف) الذي يوظّفه المتكلّمون في باب العقائد؛ لإثبات ارتباط الإنسان بالله تعالى. وتتمثّل هذه القوى المحرّكة في إيجاد شرائط في المجتمع تقرب الناس إلى الالتزام بما نراه نحن حقّاً. ولكنْ تبقى مع هذا شرذمة قليلة من الناس لا تؤثّر فيها هذه الآليات، فعندئذٍ نضطر إلى اللجوء إلى القوة الثالثة القامعة، المتمثّلة في (النظام القضائي) والسجن وما أشبه ذلك. ولكن مقتضى الأخلاق أن نسير وفق هذا المسار، وهو أن نوظّف قوى الاستدلال والإقناع، واستخدام القوى التي تمكّننا إثارة الداعي في قلوب الناس، ثم نلجأ في نهاية المطاف إلى وسائل الردع، كآخر حلٍّ لذلك (ولا نوظّف وسائل القمع منذ البداية).

أمّا المطلب الثالث الذي يحتلّ مكانة مهمة في عالم الفكر فهو أنّ الفكر لا يخضع إلى عامل الزمان والمكان. فإظهار الفكر (المقام الثاني)، سواء كان مطروحاً في الزمان القديم أو في الزمان الجديد، في الشرق أو في الغرب، كلّ هذا لا يهمّ كثيراً. وما هو خلاف الأخلاق هو أنّه حين نواجه نظريةً أو فكرة ما نقول: هذه فكرة قديمة أو حديثة، غربية أو شرقية، أي إنّنا وضعنا زمان ظهور الفكرة أو مكان بروزها محلّ الاستدلال عليها.

الهوامش

(١) (يجب ولا يجب) الأخلاقيين في مقابل (يجب ولا يجب) القانونيين، وما شابه ذلك.

(٢) لا نريد الخوض في مفهوم الفعل؛ فإنّ فلسفة الفعل تعدّ من المباحث المهمة، منها: مثلاً: ما هو الفعل؟ فيمَ يفرق الفعل عن الحركة الطبيعية؟ متى يصح الإعلان بأنّ الفعل في حال الصدور؟ متى يصحّ القول بأنّ الحركة الطبيعيّة في حال صدور؟

(٣) وذلك بعد فترة وجيزة من انتشارها.

(٤) العقدية من العقيدة، لا من العقد.

(٥) هذه المفردات متفاوتة فيما بينها، في عين كونها مرتبطة، لكنْ نستخدمها في هذه المحاضرة بمعنى واحد.

(٦) علم جديد يدرس في المعاهد الغربية على مستوى جميع التخصُّصات بدون استثناء، ويعالج آليات الحوار والنقد التي تسلّط على النتاج الفكري والابتكارات العلمية.

(٧) في الحقيقة ارتكب ذنباً دينياً، مضافاً إلى الخطأ الفكري والمنطقي.

(٨) بعنوان أنّها عقيدة من العقائد.

(٩) يقع هذا المطلب موضوعاً لأبحاث علم النفس المعرفي وعلم الاجتماع المعرفي. والبحث وإنْ قيل فيه الكثير منذ وليام جيمز لكنّه ما زال إلى اليوم محلاً للمناقشة.

(١٠) يطرح هذا البحث كذلك في علم النفس.

(١١) ثمّة استقلال عجيب بين المقامات الأربعة، وإنْ كان بينها ارتباطٌ ما، لكنْ في ضمن الاستقلالية التامّة بينها.

(١٢) لا نقصد من الكلام عدم جواز البحث عن هذه الأمور، بل المقصود هو أنّه إذا أردنا البحث عنها فيجب التصريح بأنّنا في المقام الرابع.

تيارات التقريب بين المذاهب الإسلامية

رصدٌ وتصنيف

الشيخ مهدي مهريزي(*)
ترجمة: كاظم خلف العزاوي

لمحة

في ما يقارب من قرن تحولت قضية التقريب بين المذاهب إلى أحد محاور النقاش بين الإصلاحيين والمفكِّرين، وحتى المتعصّبين أيضاً من كلا الفريقين: الموافق؛ والمخالف. والكثير من المفكِّرين والمصلحين المسلمين يعلنون شعار التقريب من باب التعاطف والحكمة. وبطبيعة الحال هناك مجموعةٌ أيضاً يعلنون نفس الشعار من باب المصالح السياسية. ومن ناحية أخرى فإن مخالفة المخالفين لتقريب المذاهب ناتجة أيضاً عن اعتقاد وهيجان دينيّ، على الرغم من أن مجموعة صغيرة أيضاً؛ من أجل المصالح السياسية، تضرب على طبول التفرقة.

ويمكن تصنيف هذه الأفكار والآثار المنظِّرة للتقريب إلى عدّة تيارات أكثر عمومية.

وهذا العمل بإمكانه أن يساعدنا في معرفة الاتجاهات التي تجعل التقريب خالداً وثابتاً.

وهذه المقالة، بعد التقرير الموجز لما تمت كتابته حول التقريب وتصنيفها، تتناول التيار الفكري للتقريب. ولهذا الغرض فقد تمّ الحديث أولاً عن ملاك أحد

(*) أستاذٌ مساعد في الجامعة الإسلامية الحرّة، قسم العلوم والتحقيقات، طهران.

التيارات التقريبية، وعندئذٍ عرفت خمسة تيارات على الترتيب التالي: ١. مخالفو التقريب، ٢. الوحدة السياسية والاجتماعية، ٣. التأكيد على القواسم المشتركة والتغاضي عن الآخرين في النقاط الخلافية، ٤. التفسير الخاصّ لمسألة الإمامة، ٥. التأكيد على القواسم المشتركة، وتنقيح نقاط الاختلاف. وقد تمّ تعريف أهمّ المقالات التي كتبت ومؤلّفيها من الشيعة والسنّة في كلّ تيار.

مقدّمة

كانت مسألة تقريب المذاهب لما يقارب القرن من الزمان محوراً للنقاش بين المصلحين، والمفكّرين، وكذلك المتعصّبين من المذاهب المختلفة، بحيث وصلت إلى حدّ من النمو والكمال الذي تستحق أن ينظر إليها وتحلَّل من الخارج. والمناهج، وما كتب، والتقارير التي أخذت بهذه الصورة، سيتمّ بحثها؛ كي يتّضح الموضوع ومحل النزاع، ويصبح أكثر شفافية. إن التقريب بين المذاهب تتابعه أطياف واسعة من المفكرين والمصلحين، من باب التعاطف والحكمة، وكذلك قد اتبعت مجموعةٌ صغيرة المصالح السياسية. ويتبع المخالفون للتقريب كذلك الاعتقاد ونزعتهم الدينية، رغم وجود عدّة صغيرة يضربون على طبل المصالح السياسية، ويذكون شعلة النزاع، ويبقونها مشتعلة. يبذل الجهد في هذه المقالة كي تثار الاتجاهات المختلفة التي لدى الطيفين: المخالف للتقريب؛ والموافق له.

قبل تناول موضوع التيار الفكري، وتقارير الاتجاهات، نلفت النظر إلى عدة نقاط مهمة:

أ. لقد طبع إلى اليوم الكثيرة من المصادر في باب التقريب. وبإلقاء نظرة على هذه المصادر بالإمكان اعتبارها مقدّمة للتيار الفكري.

ويقسّم ما ألّفه الدكتور أحمد الزقاقي حول الوحدة ـ إلى اليوم ـ إلى ستّ فئات:

١. بذل الكتّاب جهداً في بحوثهم للحدّ من صعوبة تحقّق الوحدة، وكسر الموانع الداخلية بين علماء الفريقين. ويُعدّ نموذجاً لهذه المؤلّفات المقالات التي نشرت في مجلة رسالة الإسلام في القاهرة من قبل جماعة التقريب بين المذاهب الإسلامية (دار

التقريب).

٢ـ تمّ جمع المقالات المنتشرة في مجلة رسالة الإسلام، والتي يمكن رؤية نموذج لها في كتاب قصة التقريب، تجميع: محمد المدني، رئيس تحرير رسالة الإسلام. وأيضا في الوحدة الإسلامية أو التقريب بين المذاهب السبعة، تأليف: عبد الكريم بي آزار شيرازي.

٣ـ دراسات تحليلية ونقدية في أحد الموضوعات المعينة، كالفقه، والكلام، والتاريخ، والأصول، و...، والتي يمكن الرجوع إليها كمثال في مجلة رسالة التقريب المتعلقة بالمجمع العالمي لتقريب المذاهب الإسلامية، أو المقالات التي قدّمت في مؤتمرات الوحدة الإسلامية السنوية، وندوات مجمع التقريب، ومؤسسة الدعوة الإسلامية (و جميعها في إيران)، مثل: مقالة «عمليات الخطأ والانحراف والتصحيح والالتقاء في الفكر السياسي الإسلامي»، للدكتور كليم صديقي؛ والمقالة «خطوات من أجل التقريب الحقيقي»، للكاتب صائب عبد الحميد.

٤ـ البحوث العلمية التطبيقية التي سعى كتّابها من أجل تعزيز مذهبهم بنظرة تقريبية. وبعبارة أخرى: ظاهره التقريب، وباطنه الدعوة إلى مذهب الكاتب، والدفاع عنه، وذلك من قبيل: معالم المدرستين، للعلامة العسكري؛ الخطط السياسية لتوحيد الأمة الإسلامية، لأحمد حسين يعقوب؛ والصياغة المنطقية للفكر السياسي الإسلامي، للدكتور حسن عباس حسن؛ والمراجعات، للعلامة عبد الحسين شرف الدين.

٥ـ البحوث الفلسفية ـ الكلامية التي تناول كتّابها بحوث بعض الأسس الكلامية، والفلسفية، أو سياسة أحد المذهبين. وعلى سبيل المثال: المجلد الثاني لكتاب نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، للدكتور علي سامي نشار؛ نظرية الإمامة لدى الشيعة الاثني عشرية، للدكتور محمود صبحي؛ والصلة بين التصوّف والتشيع، للدكتور مصطفى شبيبي.

٦ـ كتابات ترويجية وتبليغية قد صدرت عن كتّاب تحوّلوا من مذهب إلى مذهب آخر، كمقالة إدريس الحسيني المغربي، بعنوان الاختيار الصعب في المذهب والمعتقد، والتي يوضّح فيها مجالات وأسباب اختياره للتشيُّع[1].

ويبدو أنّ هذا التصنيف ليس جامعاً للكتب المنتشرة، في حين أنه لا يتبع منطقاً واضحاً. وإذا أردنا أن لا ندقّق في المشكلة الفنية للتقسيم المنطقي فعلى الأقل يجب أن نضيف مجموعتين لهذه الأصناف الستّة:

١ـ الكتب التي تتناول سيرة التقريب، أو شرح حال قادة التقريب، مثل: قصة التقريب، للأستاذ السيد هادي خسروشاهي؛ وسلسلة الكتب التي تمّ طبعها من قبل الجمعية العالمية لتقريب المذاهب الإسلامية في إيران، بعنوان: روّاد التقريب، طلائع التقريب والمنادين بالوحدة، وتمّ إلى اليوم طباعة ما يقارب من عشرين عنواناً من هذه السلسلة.

٢ـ كتب في نقد التقريب، أو قد قدّمت بعض طرق الحلّ من أجل التقريب، والتي كتبت بنظرة خاصة، مثل: كتاب الدكتور الزقاقي نفسه. وسوف نشير إلى أمثلة من هذه المؤلَّفات في بقية المقالة.

ب ـ ذكر الشيخ محمد واعظ زاده خراساني صوراً خماسية للتقريب. ويقول: إنها لا تلقى قبولاً لدى أنصار التقريب، وهذه الحالات عبارة عن:

١ـ إلغاء كل المذاهب الإسلامية، واتّباع السلف الصالح.

٢ـ قبول أصول المذاهب المشتركة، واستبعاد المسائل الخلافية.

٣ـ إدغام المذاهب في بعضها.

٤ـ تأسيس مذهب جديد.

٥ـ اختيار أحد المذاهب الموجودة[٢].

النقطة التي يجب أن يشار إليها في هذا المجال هي أن هذه الحالات التي قد ذكرت بهذه الكيفية إنّما هي صور ذهنية ليس لها أنصار في الخارج، أي إن الذي تحدث عن التقريب لم تكن أحاديثه على مبنى هذه الصور. وبالتالي إذا كان هناك مَنْ ادّعى بعض هذه الحالات، وتطرّق إليها في مؤلّفاته، فهذا لا يعني أن هناك نهجاً ونظرة تقريبية بين الشيعة وأهل السنة. ونشير هنا إلى حالتين لتوضيح الموضوع:

من أجل مواكبة الفقه للتطوّرات الحياتية اقترح الشيخ محمد عبده أن يتمّ تداول المذاهب المختلفة.

وأوضح حميد عنايت وجهة نظره على النحو التالي: إنّ الأصل الثاني هو «التلفيق»، وإن الذي يقصده عبده هو دمج وتوافق أحكام المذاهب الأربعة السنّية في حلّ القضايا الاجتماعية. وقد وافق فقهاء المذاهب السنية قبل عبده أيضاً على أن القاضي بإمكانه في تفسير القواعد الفقهية أن يتبع في حالات معينة أيّ واحد من المذاهب الأربعة، وإن كان ذلك المذهب غير مذهبه. وقد عمّم عبده هذا الأصل وقال: بمقتضى الأوضاع والأحوال بإمكان أيٍّ من المذاهب الأربعة الاقتباس من بعضها[٣].

وكذلك قَبِل أحمد محمد شاكر، في كتابه نظام الطلاق في الإسلام، بعض الآراء الشيعية، وذلك من قبيل: بطلان الطلقات الثلاث في مجلسٍ واحد، ووجوب الإشهاد في الطلاق[٤]. وعلى الرغم من أن هذان الشخصان قد تكلّما عن الإسلام بطريقة خالية من المذاهب، وقد أثارا هذا الأمر خلال آراءهما الفكرية، لكنهما لم يبذلا أيّ مجهود علمي على أساس عملي تقريبي، ومن أجل تحقيق التقريب بين الشيعة والسنّة.

ج ـ في تعريف أيّ تيار ينبغي تعريف أهمّ المؤلفات المكتوبة، وأيضاً ملخص الآراء والتاريخ الذي قد تشكّل.

الآن وبعد أن تمّ توضيح هذه المقدّمات، التي تناولت التقريب بتقرير إجمالي، ندرس التيارات والتوافقات من خلال خمسة عناوين، كالتالي:

الأول: المخالفين للتقريب

المقصود من المخالفين للتقريب الشيعة والسنة الذين يعتبرون التقريب منحرفاً عملياً، وصعباً. ونتناول هنا أربعة أشخاص ممَّنْ لهم تأليف مكتوب في هذا المجال:

١. ناصر القفاري

الدكتور ناصر بن عبد الله بن عليّ القفاري هو أحد مخالفي التقريب. ويمكن القول: إنّ كتاباته من أقدم الكتابات، وأكثرها تفصيلاً.

مسألة التقريب بين أهل السنة والشيعة، لناصر بن عبد الله بن عليّ القفاري،

الرياض، دار طيبة، ١٤١٢هـ، مجلّدان، ٣٩٦ و٤٣٥ صفحة.

هذا الكتاب ـ كما قد جاء في مقدمته ـ كان أطروحته في الليسانس، والتي ناقشها سنة ١٣٩٨هـ، ومن ثم قدمت للطبع. وقد نشر الكتاب في مجلدين، ونظم على قسمين. القسم الأول يحتوي على آراء وعقائد أهل السنة والشيعة. وقد كان المجلد الأول يختص بهذا الموضوع، ومن الطبيعي كان أساس ما كتب في هذا المجلد بيان عقائد الشيعة. والقسم الثاني، والذي يتكوّن من المجلد الثاني، يثير قضية التقريب، ويتناول من خلال البحث الدعاة له من الشيعة والسنة. وينظر الكاتب إلى الموضوع بتعصّب شديد، يصاحبه نقل بعيد عن الصواب، وفهم منحرف، وأحكام غير صحيحة.

ويعتبر التقريب في شكله الحالي «بدعة كبرى»: «فكانت دعوة التقريب هي (البدعة الكبرى) التي أرادت أن تعطي الكفر والضلال والإلحاد صفة الشرعية واسم الإسلام»[٥]. ويمكن أن نضع أيدينا على دليلين من خلال ما قد كتب مفصلاً، هما:

١ـ إن الشيعة لا تعد من فرق الحقّ، حتى يمكن التقريب معها. وبتعبير آخر: إن التقريب يكون في الوقت الذي تكون الفرق قد شكلت على الحقّ فيما بين المسلمين، ولكنّ الشيعة من حيث عقائدهم الخاصّة والمميزة هم على باطل، لا على الحق، ولهذا لا يمكن التقريب معهم. لذا فهو يوصي في صفحات من كتابه بالتعامل المسهب مع أهل الكتاب، ولكنّه لا يوصي بشيءٍ من هذا بالنسبة إلى الشيعة.

بعد أن يذكر آيات من القرآن الكريم في باب الوحدة كتب يقول: لكن هذا المنهج خاص بالمسلمين الذين يهتدون بهدي الله، أما مَنْ يتسمّى بالإسلام وهو ضدّ الإسلام فإنّه يجب كشفه؛ لتعرف الأمة عداوته، ولا يجدي معه سلوك هذا السبيل[٦].

فمع مَنْ نتّحد ـ معشر أهل السنة ـ؟ مع مَنْ يطعن في قرآننا، ويفسِّره على غير تأويله، ويحرف الكلم عن مواضعه، ويزعم تنزيل كتب إلهية على الأئمّة... ويكفّر الصدّيق والفاروق وأمّ المؤمنين وأحبّ نسائه إليه عائشة رضي الله عنها وطلحة والزبير وغيرهم من أجلّة الصحابة رضوان الله عليهم، ويرى الشرك توحيداً، والإمامة نبوّة، والأئمة رسلاً أو آلهة، ويخادع المسلمين باسم التقيّة[٧].

٢ـ إن توجيه التقريب من الماضي. والشيعة كل همّهم النفوذ بين أهل السنة متدرعين بالتقية، متخذين التقية ذريعة لترويج أفكارهم وآرائهم وكتبهم. وقد لاقى أهل السنة خسارات من جراء هذا التقريب، وقد سببت دعوة التقريب خسارة كبرى لأهل السنة، وضرراً كبيراً لا يتصوّره إلا مَنْ وقف على عدد القبائل التي ترفَّضت بجملتها، فضلاً عن الأفراد، حتى تحوّلت العراق ـ مثلاً ـ؛ بسبب هذه الدعوة من أكثرية سنية إلى أكثرية شيعية. وشيوخ الروافض يخطّطون لنشر الرفض بكل وسيلة تحت شعار التقريب. وبعد العراق بدأوا بمصر وغيرها من بلاد العالم الإسلامي، واشتروا الأقلام، وغيَّروا ضعاف النفوس والأيمان، وخدعوا أصحاب الغفلة والجهل، وجعلوا منهم أبواق دعاية للرفض والروافض. وبسبب دعوة التقريب سكت أهل السنة أو جلّهم عن بيان باطل الروافض، وإيضاح الحق. وباسم هذه الدعوة وجدت كتب الرافضة ونشراتهم ورسائلهم مكاناً لها في بلاد السنة، وأصبح رجال الرفض يتحركون وسط بلاد السنة بيسرٍ وسهولة، وينشرون كتبهم، ويقيمون ندواتهم، ويفتحون مراكز لهم[٨].

٢. عبد المنعم النمر

له كتابٌ طبع في سنة ١٩٨٨ في القاهرة، بوساطة مكتبة التراث الإسلامي، يحمل عنوان: المؤامرة على الكعبة، من القرامطة إلى الخميني. ويعتبر الكاتب أن التقريب محاولة من علماء الشيعة لتحويل أهل السنّة إلى شيعة. ويقول فيه: هذا التقريب الذي أعلنه علماء الشيعة عندنا (محمد تقي القمّي)، وظلوا يردّدونه عشرات السنين، لم يتقدّم خطوةً، ولم ترَ منه إلاّ محاولات لتشييع علماء السنّة، وجرّهم إلى مذهبه، وكسبه تنازلات منهم، باسم التقريب[٩].

٣. مير سيد أحمد روضاتي

هو واحدٌ آخر من مخالفي التقريب، وله كتاب شرحه كالتالي: مناقشة أحد علماء الشيعة مع أحد علماء السنة، ترجمة: مير سيد أحمد روضاتي، طهران،

المترجم، ١٣٨٧هـ / ١٣٤٦هـ.ش، ١٩٤ صفحة، فارسي، وزيري.

هذا الكتاب عبارة عن ترجمة رسالة مناظرة مع بعض العامة، تأليف: حسين بن عبد الصمد العاملي(٩٨٤هـ)، وكان حجمها صغيراً جداً، ونقاش دار بين الكاتب وعالم سني من أهل حلب في سنة ٩٥١هـ. ترجم المترجم هذه الرسالة في ١٣٩ إلى ١٨٥ صفحة، ولكنْ ثلثا كل صفحة كانت تحوي تعليقات وتوضيحات المترجم. من بداية الكتاب إلى الصفحة ١٣٨ يحتوي مقدّمتين للمترجم في الطبعة الأولى والثانية. وقد تناول من خلال المقدمة عدة مرات مسألة التقريب، وقام بنقدها. وقال في مكانٍ منها: إن فكرة التقريب بين المذاهب الإسلامية انبثقت من أفكار علماء السنة؛ وذلك فقط للوقوف أمام الدعوات للمذهب الشيعي. وأول مَنْ خطى هذه الخطوة الشافعي الإمام السني[١٠].

ويقول في مكان آخر: أما علماء المذهب السني فمنذ القدم قد عملوا على تقليل الخلافات، وعلى الخصوص بذلوا الجهد من أجل منع انتشار مذهب الشيعة وترويجه، وذلك بفكرة التقريب بين المذاهب. وقد هيّأوا ذلك من زوايا وطرق مختلفة[١١].

٤. يعسوب الدين رستكار جويباري

له كتاب بعنوان: حقيقة الوحدة في الدين وحكمة عيد الزهراء، ١٤٢٤هـ، قم، المؤلف، ١٩٢ صفحة، جيب (نشر بدون إذن)، حيث قام به بمعارضة التقريب والوحدة.

وقد نظم الكاتب هذا الكتاب في فصلين؛ ففي الفصل الأول بحث مسألة الوحدة، وجاء بالمطلوب في ٢٧ فقرة، مثل: الكشكول؛ وفي الفصل الثاني استعرض موضوع حكمة عيد الزهراء ضمن ٢٦ فقرة أخرى، بنفس الأسلوب.

هذا الكتاب لا يفتقر إلى المنهجية فحَسْب، وغير علمي أيضاً، بل إنّه ليستحق الإبعاد من النشر والانتشار؛ وذلك بسبب اللحن وأدب الكتابة والتحقير والتكفير والتفسيق الفاحش. ويمكن أن تستشفّ عقيدة الكاتب في باب الوحدة من العبارة

التالية: إن شعار أسبوع الوحدة بين الشيعة والسنة السخيف، وتقريب الأديان والمذاهب و...، الذي ينادى به في مملكة صاحب الزمانعليه السلام، وعامّة الناس غافلين عن حقيقة هذا الأمر، إنما هذه خطّة شيطانية؛ من أجل الخلط بين الحق والباطل، وتضعيف الحق، وتقوية الباطل، مما يؤدي في النهاية إلى تدمير الحق.

الثاني: الوحدة السياسية ـ الاجتماعية

لعل أوّل موقف من الوحدة والتقريب هو التأكيد على التعايش السلمي والوحدة السياسية والاجتماعية في قبال العدوّ المشترك. هذا الموقف من التقريب له وجهتان:

الأولى: ضمن الطقوس الدينية، حيث يمتنع المسلمون عن النزاع والقتال مع بعضهم، ويدعون إلى التعايش السلمي، ويتّخذون ذكرى النزاعات التاريخية والحرب والقتل وهتك الحرمات و... عبرة من أجل هذا الغرض والهدف.

الثانية: خارج الطقوس الدينية، أي إن المسلمين عبارة عن أسرة كبيرة دائماً، وعلى طول التاريخ هم عرضة للخطر والهجوم من قبل العدوّ الخارجي، وذلك من الحروب الصليبية إلى الحملات الصهيونية. ولهذا يجب أن تُنسى الخلافات الداخلية مقابل العدوّ المشترك[١٢].

في السنة الأولى من سلطنة الشاه نادر أفشار جمع علماء جميع الفرق الإسلامية، وأقنعهم أن وحدتهم الإسلامية تضمن بقاء الإسلام، ويأس الكفار، ودوام سلطنة إيران، وأخذ منهم تعهداً خطياً أن يمتنعوا عن العصبيات الطائفية والسبّ واللعن والتكفير، وأن لا يفتي كل واحد منهم ضد الآخر، وأن لا يسيئوا التصرف[١٣].

وجواب شيخ الشريعة الأصفهاني(١٣٢٩هـ) لأحد قادة المذهب الجعفري في بخارى في سنة ١٣٢٨ يشير أيضاً إلى وجهة النظر هذه: إنّ هذا اليوم هو اليوم الذي يجب على المسلمين أن يوقفوا فيه النزاع الداخلي، وأن يواجهوا ذلك بالتعاون والتعاضد لبعضهم البعض، ضد الذين يعملون على محو الإسلام والإيمان، وهدم البناء الأساس للقرآن الكريم، ويبدلون صوت الأذان بصوت الناقوس، ومحو اسم نبي آخر الزمان

عليه وآله أفضل صلوت الملك المنّان...، وأكثر من هذا أن لا تعززوا القوات الأجنبية وذلك بإهانة وتقويض قواكم، وإشاعة الأخبار الموحشة لتؤكد صدق القول: وقع بأسهم بينهم، فإلى متى يبقى المسلمون في نوم وغرور، والأجانب واعين ويقظين؟!(١٤).

الثالث: التأكيد على المشتركات ومعرفة عذر بعضهم البعض في الحالات الخلافية

إن أحد تيارات التقريب، التي لها كثير من الدعاة العالمين والمدركين، الذين يثيرون ويتابعون تقريبهم، يؤكدون على المشتركات، والتماس العذر لبعضهم البعض في الحالات الخلافية والبحث العلمي، أو السكوت عن هذه الخلافات. وهم يؤمنون بهذه العقيدة، وهي أن المشتركات بين المذاهب الإسلامية تمثل ٨٥ إلى ٩٠ في المائة(١٥).

١. الشيخ محمد آصف محسني

نشر له كتاب بعنوان: تقريب المذاهب، من النظرية إلى العمل، قم، نشر أديان، ١٣٨٦. ويتضمن عدة مقابلات تناولت مواضيع الوحدة المختلفة. ويقول في إحدى مقابلاته: التقريب يعني التعاون والتنسيق في إشاعة وحفظ المشتركات الدينية الكثيرة، وعذر كلّ واحد الآخر في الحالات الخلافية. ويحمل ذلك على أصل: للمصيب أجران، وللمخطئ أجر واحد. وأخوّة ومحبّة؛ على أنّهم مسلمين، وذلك على أصل: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾ (الحجرات: ١٠)، في الحياة الأخلاقية، والاجتماعية والسياسية. وآخر الأمر الحالة الرابعة عدم إهانة الأئمة والأصول المذهبيّة لجميع أهل المذاهب الإسلامية(١٦).

٢. الشيخ محمد واعظ زاده خراساني

نشر له كتابان في هذا المجال. أحدهما بعنوان: رسائل الوحدة. وهو يحتوي على مقابلاته في مجال الوحدة. وفي كتاب نداء الوحدة جمع خطبه في مجال الوحدة.

ويقول في كتاب رسائل الوحدة: وبناء على هذا إن ما نقبل به نحن والعلماء السابقون، وقد اتفقوا على صحته، هو أنّه على الرغم من أن جميع المذاهب الإسلامية

لها أسس خاصة، وأصول مميزة خاصة بها، ومع جميع العناصر المشتركة الكثيرة التي بينها نجد نحن بدقّة نظر أنّ ما يقارب خمساً وثمانين في المائة، بل تسعين في المائة، عناصر اعتقادية وفقهية وأخلاقية مشتركة بين جميع المذاهب الإسلامية. ونحن يجب أن نؤكد على هذه الأصول المشتركة، التي تؤدي إلى وحدة المسلمين؛ لأن فلسفة حركتنا هي الوصول إلى الوحدة الإسلامية. ويبقى باب الاجتهاد مفتوحاً في بقية المسائل، التي هي محل اختلاف علماء المذاهب، ويكونون متقاربين بالبحث وتبادل وجهات النظر العلمية في المسائل الفقهية والكلامية والأخلاقية، والحصول على وجهات نظرهم[١٧].

٣ـ العلامة السمناني(١٣٩١هـ)

بالإمكان القول: إن العلامة الحائري السمناني[١٨] أيضاً، في مقالة «إلى إخواننا المسلمين»، والتي نشرت في سنة ١٣٧٠هـ / ١٩٥١م، في مجلة رسالة الإسلام، له نفس وجهة النظر. فهو بالإضافة إلى اعتباره ضرورة رجوع مجتهدي الشيعة وأهل السنة إلى كتب الحديث الأربعة عشر (يعني الصحاح الستة، والكتب الأربعة، والوافي، وبحار الأنوار، ووسائل الشيعة، ومستدرك الوسائل)، ومن أجل تحقيق وفحص طريق المصالحة بين الشيعة والسنة في موضوع الإمامة والخلافة، وضَّح الأمر بهذا الشكل: فإن ملاك التسنُّن الخالص عن الزوائد التعصبية إنما هو صحة الخلافة الملّية، لا إنكار الإمامة السماوية المنصوصة، ولا الإعراض عن علوم أهل بيت الرسالة ورواياتهم وفتاواهم. كما أن ملاك التشيع الكامل اعتقاد الإمامة المنصوصة لعليّ والأئمة الأحد عشر من ولده، وافتراض طاعتهم في العلوم الدينية، لا إبطال خلافة مَنْ قام بمصالح الأمّة مع العدل والزهد والأمانة على بيت المال؛ لإمكان رضا الإمام المنصوص بها؛ ولو لصالح الوقت وخشية الفتنة. وقد كان الأمر في الصدر الأول على هذا المنوال[١٩].

٤ـ العلاّمة السيد مرتضى العسكري(١٣٣٢ـ ١٤٢٨هـ)

كان اتّجاه العلاّمة العسكري في كتبه الوحدة بين المسلمين. ورغم أن الدكتور الزقاقي لا يرى في مؤلفات العلامة ذلك التقريب[٢٠]، فالحقيقة أن سياسته

ومنهجه كانتا تقريبيتين، بل لا يمكن وضعه في المجموعة الثانية من التيارات التي تدعو فقط إلى التعايش السلمي، وإنّما يرى من خلال كتاباته بأن سنّة النبيّ صلى الله عليه وآله منتشرة بين الفرق الإسلامية، ولا بُدَّ من الاعتراف بأنّها ليست حكراً على فرقة واحدة

قال رحمه الله: أشير هنا أيضاً إلى أنني في مقالاتي وخطبي في أيّ بلد أذهب إليه، وحتى في حشد السلفيين والوهابيّين، أثير هذه النقطة، وهي أنّه ما دامت كلّ فرقة من الفرق تعتبر أن سنّة النبي صلى الله عليه وآله منحصرة بالروايات التي بين يديها، وتنفي وتُنكر السنة التي لدى الفرق الأخرى، فسوف نصبح كلّ يوم أكثر بعداً عن الوحدة الإسلامية، والحكومة الإسلامية العالمية[٢١].

٥ـ نعمة الله صالحي نجف آبادي (١٣٠٢ـ ١٣٨٥هـ.ش)

أثار نفس وجهة النظر في المقالة التي كتبها في سنة ١٤٠٤هـ ـ ١٣٦٣هـ.ش، بعنوان: «الوحدة الإسلامية»: أصبح ملخص البحث وما تحصَّل من خمسة أدلة التالي: لو لم يقصر أهل السنة في الاجتهاد والتقليد، وحسب تفسير حديث الإمام محمد الباقر عليه السلام: إذا كان محسنٌ (غيرُ ظالم) فإنّ أعماله مُجْزية. كما أنّ شلتوت في إحدى فتاواه أعلن أن العمل بفقه الإمامية مجزٍ. ونحن نفتي أن العمل بفقه أهل السنة لأهل السنة مجزٍ، وهم مأجورون عند الله تبارك وتعالى. وإذا كان هناك من مجتهد شيعي يكتشف أن هناك حالات في فقه أهل السنة أكثر صحّة من الفقه الشيعي يجب عليه أن يعمل بهذه الحالات التي في فقه أهل السنّة. فالعالم الحرّ والشجاع الشيخ شلتوت اتّخذ أول خطوة ثابتة من أجل الوحدة الإسلامية، وهذه القَدَم الثانية التي نتّخذها نحن بعد الشيخ شلتوت في المسألة المبحوثة في طريق الوحدة الإسلامية، والفضل للمتقدِّم[٢٢].

٦ـ الشيخ محمود شلتوت

أصدر الشيخ محمود شلتوت بعد أنشطة اجتماع التقريب في مصر، وتأثيره على كبار علماء الأزهر، في سنة ١٣٧٨هـ، فتوى اعتبر فيها المذهب الشيعي مذهباً من

المذاهب الإسلامية، وعمل أنصار هذا المذهب مجزياً.

وقد نشر متن هذه الفتوى في مجلة رسالة الإسلام[٢٣]:

قيل لفضيلته: إن بعض الناس يرى أنه يجب على المسلم؛ لكي تقع عباداته ومعاملاته على وجه صحيح، أن يقلد أحد المذاهب الأربعة المعروفة، وليس من بينها مذهب الشيعة الإمامية، ولا الشيعة الزيدية، فهل توافقون فضيلتكم على هذا الرأي على إطلاقه، فتمنعون تقليد مذهب الشيعة الإمامية الاثني عشريّة مثلاً؟

فأجاب فضيلته:

١ـ إن الإسلام لا يوجب على أحد من أتباعه مذهباً معيناً، بل نقول: إن لكل مسلم الحقّ في أن يقلد بادئ ذي بدء أيّ مذهب من المذاهب المنقولة صحيحاً، والمدونة أحكامها في كتبها الخاصة. ولِمَنْ قلد مذهباً من هذه المذاهب أن ينتقل إلى غيره، أيّ مذهب كان، ولا حرج في شيء من ذلك.

٢ـ إن مذهب الجعفرية، المعروف بمذهب الشيعة الإمامية الاثني عشرية، مذهب يجوز التعبد به شرعاً، كسائر مذاهب أهل السنة. فينبغي للمسلمين أن يعرفوا ذلك، وأن يتخلصوا من العصبية بغير الحقّ لمذاهب معينة؛ فما كان دين الله وما كانت شريعته متابعة لمذهب، أو مقصورة على مذهب، فالكلّ مجتهدون مقبولون عند الله تعالى، ويجوز لِمَنْ ليس أهلاً للنظر والاجتهاد تقليدهم، والعمل بما يقرّونه في فقههم، ولا فرق في ذلك بين العبادات والمعاملات.

الرابع: التفسير الخاصّ حول مسألة الإمامة

حاول مجموعة من الشيعة أن يهيئوا الطرق لتحقق التقريب، من خلال تفسير خاص للإمامة في عقائد الشيعة. ويمكن أن نأتي بأسماء هؤلاء في هذا المجال:

حيدر علي قلمداران، السيد مصطفى الحسيني الطباطبائي، السيد أبو الفضل برقعي، السيد أحمد القبانجي، أحمد الكاتب. ونتناول الآن عرض وشرح وجهات نظرهم:

١ـ حيدر علي قلمداران

له كتاب بعنوان: الطريق الرئيسي للاتحاد. وقد وزع بعد تصويره. ويتكون

الكتاب من ٢٨٩ صفحة، وكتب مقدمته السيد أبو الفضل برقعي. ويعتقد الكاتب، من خلال تأكيده على أفضلية وأحقية وأولوية أمير المؤمنين عليه السلام بخلافة رسول الله صلى الله عليه وآله، وإمامته العلمية والمعنوية، بالتشكيك ونقد النصوص التي تحدَّثت عن الخلافة، ومسألة السقيفة بهذا المعنى: إن المادة الأصلية لاختلاف الأمة الإسلامية أتت من خلال ما تحصَّل[٢٤]. وبتعبير آخر: بالإمكان التعبير عمّا كتب «بفصل مقام الإمام العلميّ عن الخلافة».

٢ـ السيد مصطفى الحسيني الطباطبائي

نشر له كتاب اتّسم بوصف تحليلي يحمل وجهة نظره كالتالي: حلّ الاختلاف بين الشيعة والسنة في مسألة الإمامة، ترجمه إلى العربية: سعد رستم، دمشق، الأوائل، ٢٠٠٢م. ويتكون من ٨٠ صفحة، جيبي.

وهذا الكتاب عبارة عن ترجمة للقسم الخامس من كتاب الطريق باتجاه الوحدة الإسلامية، الذي تمّ نشره في سنة ١٤٠٠هـ.

يعتقد الكاتب في هذا الكتاب أنّ مسألة التقريب بشكلها المتعارف عليه والدائر بين الناس لا يمكن أن تتحقّق بالنتيجة المرجوّة. فتأكيد علماء الشيعة على نصوص الإمامة، وتأكيد أهل السنة على أفضليّة الخلفاء، لا تثمر، ولا تجني أيّ فائدة، غير تأجيج النار أكثر. ويجب أن ينظر إلى التقريب بمنظور آخر. وجاء بأربعة مواضيع تتناول كبحثٍ واستكشاف علمي:

١ـ هل أن الإمامة منفصلة عن الإمارة والحكومة أم لا؟

٢ـ كيف كان تصرف أئمّة أهل البيت مع حكام وولاة عصرهم؟

٣ـ كيف كان سلوك أئمة أهل البيت مع فقهاء وأئمة مذاهب أهل السنّة؟

٤ـ هل أن الخطأ في مسألة الإمامة يسبِّب خسراناً كبيراً في الآخرة، ويؤدي بالشخص إلى جهنم؟

يستنتج الكاتب في المسألة الأولى، مستنداً إلى آيات من القرآن الكريم، أن الإمامة أمر معنوي وروحي، وتشير إلى أنّ الإمام يصل إلى هذه المقامات المعنوية

الروحية. وهذا المنصب لا يتلازم مع الحكومة والإدارة والزعامة الاجتماعية. وفي هذا المجال يشير إلى قصة طالوت والنبي في سورة البقرة: ٢٤٦ ـ ٢٤٧.

وفي المسألة الثانية يعتقد، مستنداً إلى رسالة أمير المؤمنين في الغارات، أن الإمام عليعليه السلام كان موافقاً على حكومة الخليفة الأول والثاني، وقد أعطاهم البيعة. ومن الطبيعي أن مبايعته للخليفة الأول تمت بعد ستة أشهر، وبعد وفاة فاطمة الزهراءعليها السلام. بعد ذلك ينقل نماذج من خطب أمير المؤمنينعليه السلام تتحدّث عن الرضا عن سيرة الشيخين، والتشاور معهما. ومن ثم أورد نماذج من خطب زيد حول الشيخين، وخطبة للإمام السجّادعليه السلام في هذا المجال، وأيضاً إحدى خطب الإمام الحسينعليه السلام في أهل البصرة يذكر فيها الخلفاء بالقول الحَسَن.

وفي المسألة الثالثة يعتقد أنّ الأئمةعليهم السلام يتصرّفون مع فقهاء وعامة أهل السنّة بكرمٍ ومحبة. وأورد نماذج من أحاديث الشيعة كشاهدٍ على هذا الأمر.

ثم بعد ذلك يصل إلى المسألة الرابعة، ويعتبرها أهمّ المسائل، ويقول: إذا كان هناك مَنْ ينكر خطأً الإمامة والخلافة فلا يعتبر هذا دليلاً على الخسران المعنوي يوم القيامة. وجاء بنماذج من روايات الشيعة على ذلك. وبعد ذلك جاء بروايات من كتب أهل السنّة، والتي تنطبق وفقها شروط النجاة والإيمان على الشيعة.

٣. أحمد الكاتب

كانت لهذا الكاتب في العشرة الأخيرة كتابات حساسة في مسائل الشيعة العقائدية. وإحدى هذه الكتابات بعنوان: السنّة والشيعة، وحدة الدين، وخلاف السياسة والتاريخ، لندن، دار الشورى؛ بيروت، الدار العربية للعلوم، ١٤٢٨هـ ـ ٢٠٠٧م، ٢١٦ صفحة، وزيري.

وقد نظم هذا الكتاب في ثلاثة أبواب: الباب الأول: وحدة الدين؛ الباب الثاني: الاختلافات السياسيّة والتاريخية؛ الباب الثالث: طريق الوحدة.

تناول في الباب الأول، ضمن ثلاثة فصول، أهم المشتركات والاختلافات التي بين الشيعة وأهل السنّة في ثلاث ميادين من الاعتقادات، والمصادر الأصلية للدين

(القرآن، السنة، الإجماع، العقل).

وفي الباب الثاني أيضاً، خلال ثلاثة فصول، انتقد وبحث موقف ومكانة الصحابة لدى الشيعة وأهل السنة، وأظهر عنايةً واهتماماً بالأدعية والزيارات التي في كتب الشيعة، والاختلافات السياسية بين الفريقين.

وكان في الباب الثالث، الذي يعتبر آخر الأبواب، ملخص الحكم والقرار الختامي لنظرية الكاتب.

إنّ موقفه ورأيه في باب التقريب تلخّصهما هذه العبارة: ولعل موضوع الإمامة الإلهية لأهل البيت والعصمة والنص وموضوع (الإمام الثاني عشر المهديّ المنتظر الغائب) من أبرز المواضيع التي تحتاج إلى مزيدٍ من النقد والتمحيص؛ وذلك لأن هذه المواضيع تشكّل أساس المذهب الإمامي الاثني عشري، ومادّة الخلاف الرئيسة مع بقية المسلمين[٢٥].

الخامس: التأكيد على المشتركات، والتنقيح، مع قراءة النقاط الخلافية

على ما يبدو أن هذه الآراء تكوّن في المستقبل تغييرات منطقية وحكيمة في مسألة التقريب. وأحد الذين أعربوا عن وجهة نظرهم هذه الدكتور أحمد الزقاقي. وقد وضح هذه النظرية على النحو التالي: «التصحيح: وهو ضرب من النقد الذاتي يقوم به علماء كلّ مذهب؛ لمواجهة الانحرافات التاريخية التي أنتجت الفرقة»[٢٦]. كتب الدكتور أحمد الزقاقي كتابين حول التقريب:

١ـ **التقريب بين الشيعة وأهل السنة، وتحديات الاختلاف والتصحيح**، الأردن، عالم الكتب الحديث وجدار الكتاب العالمي، ١٤٢٩هـ ـ ٢٠٠٨م.

بعد مقدمة تحليلية في أهمية تناول التقريب، وتقرير تحليلي عمّا كتب في هذا المجال، ينظّم الزقاقي الكتاب في أربعة أقسام. في القسم الأول يتحدّث باختصار عن تشكيل الشيعة وأهل السنة. في القسم الثاني يعدِّد نقاط الاختلاف بين الشيعة وأهل السنة في ثلاثة ميادين: السياسة والحكومة؛ العقائد؛ والفقه. ويتناول في ميدان السياسة مسألة الإمامة وشؤون ومسائل أخرى، مثل: النص أو الاختيار، وعدد الأئمة.

وفي ميدان العقائد يضع تقريراً حول أراء الشيعة في مجال الإمامة، والعصمة، والتقية، والبداء، والرجعة. وفي ميدان الفقه يتناول خمس مسائل: غسل الأرجل في الوضوء، المسح على الخفّ، الجمع بين الصلاتين، الزواج المؤقّت، الخمس وإرث البنت.

وجاء الباب الثالث تحت عنوان: التصحيح في سياق التاريخ والعقل والعواطف، ويلفت الانتباه إلى ضرورة تنقيح الشيعة وأهل السنة لآرائهم الخاصة، وإصلاحها، في ضوء التاريخ، والعقل، والعواطف، والإحساسات. ويعتبر أنّ إصلاح بعض الخرافات التاريخية التي لدى الشيعة وأهل السنة، ونقد الأخباريين والسلفيّين، وكذلك انحراف أهل السنة عن أهل البيت، وبِدَع عاشوراء، من المصاديق البارزة لهذه التنقيحات.

وآخر قسمٍ من الكتاب خصّه بالتقريب، ومن مفهومه تشعّب إلى عدة مفاهيم في مجال التقريب، وتحدث أيضاً عن طريق التقريب.

وهذا القسم من الكتاب متّصل به مرفقات ستّة، شرحها كالتالي:

البيان النهائي لملتقى التقريب الأوّل، الذي أقيم في الرباط، في سنة ١٤١٢هـ ـ ١٩٩١م.

البيان النهائي لملتقى التقريب الثاني، الذي أقيم في الرباط، في سنة ١٤١٧هـ ـ ١٩٩٦م.

البيان النهائي لمؤتمر الوحدة الدولي الخامس، الذي أقيم في طهران ١٤١٣هـ.

البيان النهائي لمؤتمر الوحدة الدولي الثامن، الذي أقيم في طهران ١٤١٦هـ.

إن جواب أحمد الكاتب للقزويني في مجال الإمامة يعتبر مثالاً عن التنقيح من داخل الشيعة.

ومقالة عبد السلام ياسين حول الانحراف بعد أنْ قتل عثمان في التاريخ الإسلامي تعتبر مثالاً عن التنقيح ضمن أهل السنة.

٢ـ **الأساس التشريعي للوحدة بين الشيعة وأهل السنة**، الأردن، عالم الكتب الحديث، ١٤٢٩هـ ـ ٢٠٠٨م.

يعتبر هذا الكتاب الثاني للكاتب في مجال التقريب. وهو يعتقد في الكتاب الأوّل أنّ الخطوات الأولية والنظرية التي قد تمّ الحصول عليها للتقريب عبارة عن:

١ـ معرفة كلٍّ من الشيعة وأهل السنة لبعضهم البعض.

٢ـ معرفة نقاط الاختلاف.

٣ـ الاعتقاد بالإصلاح والتنقيح.

٤ـ التقرير التاريخي عن الأنشطة التقريبية لدى الشيعة وأهل السنة.

وبناء على هذا فإن الأسس والركائز الدينية لمسألة التقريب في هذا الكتاب تتابع. وقد نظم الكتاب في قسمين:

في القسم الأول يعول على نظريات التقريب والوحدة بين المسلمين في الدورتين الأخيرتين. ويذكر في هذا المجال أربع نظريات: تجربة المجتمع الإسلامي، تجربة المجتمع العربي، نظرية مالك بن نبي، والنظرية المعنونة بنظرية أهل البيت في الوحدة الإسلامية. ويوضح النقاط الموجبة والسالبة لهذه النظريات في هذا القسم.

وفي القسم الثاني يعتبر أن الأساس التشريعي للوحدة المصالحة في مصادر الاستنباط. في هذا المجال يشير أولاً إلى المجالات الثقافية لهذا الأمر، وعندئذٍ يجعل محورين هما: القرآن والسنة؛ ثم الإجماع، على أنّهما مصدرا استنباط خاضعان للتدقيق.

التصنيف

يمكن القول في تحليلٍ مختصر:

١ـ من خلال هذه الاتجاهات الخمسة تعتبر وجهة النظر الأولى والرابعة وجهتي نظر شاذّتين، حيث يتبناها إمّا المتطرفين أو المتّهمين بالانحراف، وليس لها حظٌّ عند أكثر المجتمعات الإسلامية وعلمائها.

٢ـ وجهة النظر الثانية أمر قد عجن بالفطرة والسجايا الإنسانية. والفطرة الأولية لبني آدم هي التعايش السلمي مع جميع أبناء البشر، المبنيّ على الحبّ وتقبُّل الجميع، ويُعتَبر اللااختلاف والنزاع في الحياة طرداً عن الفطرة والسجية الإنسانية. وبالتالي إذا لم تفرض على المجتمع الإسلامي حالة من الداخل أو الخارج فمن المسلَّم أن المسلمين سوف يتصرفون مع بعضهم بهذا الشكل، ولا يحتاجون إلى دعوة وتشجيع.

٣. من خلال وجهة النظر الثالثة والخامسة، فإنّ ما كان قد لاقى قبولاً أكثر لدى مفكّري التقريب، ويُروِّجون له، وجهة النظر الثالثة. ولكنْ حسب اعتقادنا فإن ما يمكن أن يكون دائماً وثابتاً هو وجهة النظر الخامسة. يجب على علماء المذاهب بعد أن يقطعوا هذه المراحل ويتقبّلوا الصعوبات، حيث يُرجعون أحياناً بعض الحالات الخلافية إلى الأصول الإسلامية المشتركة، وأحياناً إلى نفس أصولهم المذهبية. وفي ضوء هذا الإرجاع تُزاح الأشياء غير الصحيحة، ويقطع الطريق على المنازعات.

الهوامش

(١) أحمد الزقاقي، التقريب بين الشيعة والسنة وتحديات الاختلاف والتصحيح: ٥. ٧؛ الأساس التشريعي للوحدة بين الشيعة وأهل السنة: ٣.

(٢) محمد واعظ زاده خراساني، رسالة الوحدة: ١٣٢. ١٣٣، ١٥٠.

(٣) الحائري السمناني، إلى أخواننا المسلمين، رسالة الإسلام، العدد ٤: ١٤٠. ١٤١، السنة ١٢.

(٤) أحمد محمد شاكر، نظام الطلاق في الإسلام: ٦٧، ٥٩، ٨٠ ـ ٨١، ١٥٢. ١٥٤.

(٥) ناصر عبد الله بن علي القفاري، مسألة التقريب بين أهل السنة و الشيعة ٢: ٢٧٨.

(٦) المصدر السابق ٢: ٨.

(٧) المصدر نفسه.

(٨) المصدر السابق: ٢: ٢٧٨. ٢٧٩.

(٩) المؤامرة على الكعبة من القرامطة إلى الخميني: ٤٥، منقول عن الزقاقي، التقريب بين الشيعة والسنة وتحديات الاختلاف والتصحيح: ٢٧٠.

(١٠) مناظرة بين أحد العلماء الشيعة مع عالم سنّة أصفهان: ٢٧.

(١١) المصدر السابق: ٢٣.

(١٢) للحصول على مثال لهذا التحليل راجع: مقالة «تأليف أهل القبلة»، مجلة الحوزة، العدد ١٢: ١٠٥ ـ ١٢٢، ١٣٦٤هـ.ش ـ ١٤٠٦هـ.

(١٣) برسي سايكس، تاريخ إيران ٢: ٣٦٦؛ لارنس، نادر شاه: ١٣١.

(١٤) محمد حسين أردشير، نظرات على الوحدة الإسلامية منذ القدم إلى اليوم الحاضر مع الاعتماد على الحزب الإسلامي: ٥٤٦.

(١٥) راجع: محمد واعظ زاده خراساني، رسالة الوحدة: ١٥١.

(١٦) محمد آصف محسني، تقريب المذاهب من النظرية إلى العمل: ١٠٧.

(١٧) محمد واعظ زاده خراساني، رسالة الوحدة: ١٥١، ١٣٣.

(١٨) الحائري السمناني، إلى أخواننا المسلمين، رسالة الإسلام، السنة ١٢، العدد ٤.

(١٩) المصدر السابق: ٤٠٨.

(٢٠) أحمد الزقاقي، التقريب بين الشيعة والسنة وتحديات الاختلاف والتصحيح: ١٦.

(٢١) لقاء مع آية الله السيد مرتضى العسكري، مجلّة علوم الحديث، العدد ٢٠: ٩٠، الصيف.

(٢٢) نعمة الله صالح نجف آبادي، مجموعة مقالات: ١٨٩.

(٢٣) مجلّة رسالة الإسلام، العدد ٣: ١، السنة ١١، ١٣٧٩هـ ـ ١٩٥٩م.

(٢٤) الطريق الرئيسي: ٥.

(٢٥) أحمد الكاتب، السنة والشيعة، وحدة الدين، خلاف السياسة والتاريخ: ٦١.

(٢٦) أحمد الزقاقي، التقريب بين الشيعة والسنة وتحديات الاختلاف والتصحيح: ٥.

وضع الألفاظ لروح المعاني

نظريةٌ في أصول التأويل العرفاني

السيد جواد سيحي(*)
د. قاسم فائز(**)

تمهيد ــ

لقد تمسك بعض العرفاء بهذا المبنى للاستدلال به على دلالة الألفاظ على الأمور الغيبية بنحو الحقيقة، وليس المجاز. فلقد وسّع أصحاب هذا الاتجاه في حقيقة الوضع، ليشمل المعنى العام الذي ينطبق على مصاديق متعدّدة. وقد أطلقوا عليه أيضاً اسم روح المعنى، ومعناه أن الواضع عند وضعه اللفظ فإنه وضعه للمعنى العام، بحيث يتسع ليشمل الحقائق العرفية والغيبية معاً. فالنور مثلاً وضعه الواضع لمعنى عام، وهو الكاشفية، وهذا المعنى يمكن أن يصدق على أشياء كثيرة، وحقائق متعددة، فالمصباح نور، والله نور أيضاً، والعلم الإلهي نور أيضاً، بمعنى أن المصباح له خاصية الكاشفية التي بها يكشف عمّا خبأه الظلام، والله أيضاً نور يكشف الحقائق الكونية والإلهية للإنسان، وهكذا، فالله نور بما يتناسب مع شأنه ومرتبته. وكذلك كلمة العرش فإنّما تعني في عرف اللغة المكان الذي يجلس عليه صاحب المقام والشأن والحكم والسلطة، ومنه يصدر الأوامر، فهو يدلّ بالدلالة العامة على العظمة

(*) طالبٌ في مرحلة الدكتوراه في علوم القرآن في جامعة طهران، وفي الفلسفة في جامعة المصطفى صلى الله عليه وآله العالميّة.
(**) أستاذٌ مشارك في جامعة المصطفى صلى الله عليه وآله العالميّة.

والقدرة والسلطة لصاحبه. وهذا المعنى يمكن أن ننسبه إلى الله تعالى بأن نقول: إن لله عرشاً أيضاً، بمعنى أن هذا العرش هو مظهر العظمة والقدرة الإلهية. فالواضع لما وضع كلمة عرش فإنه وضعها للسلطة والعظمة والقدرة، وهو معنى عام يشمل الحقائق العرفية للعرش، وهو المكان الذي يجلس عليه، ويشمل الحقائق الغيبية بمعنى المظهر والتجلّي لقدرة وعظمة الله. فإذا استعمل القرآن كلمة العرش الإلهي فكلمة «العرش» مستعملة استعمالاً حقيقيّاً، وليس مجازياً؛ لأن وضع كلمة «عرش» إنما كان وضعها للمعنى العام وهو القدرة والسلطة، فهذا المعنى العام قابل الانطباق على مصاديق متعدّدة، فيشمل العرش الذي يجلس عليه أصحاب المُلْك، ويشمل العرش الإلهي الذي هو مظهر السلطة والقدرة الإلهية المطلقة. وترجع البوادر الأولى في طرح هذا المبنى إلى الغزالي، وقد تابعه عليها الكثير من الفلاسفة والعرفاء، كأمثال الفيض الكاشاني، والملا صدرا، والعلاّمة الطباطبائي. ففي نصٍّ للغزالي في كتابه جواهر القرآن يمكن أن نستفيد منه القول بوضع الألفاظ لروح المعاني، حيث يقول: فانظروا إلى قوله‌ﷺ: «قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمن»، بين روح الملك وبين لمة الشيطان، هذا يغويه، وهذا يهديه، والله بهما يقلب قلوب العباد، كما تقلب الأشياء أنت بإصبعيك، فانظر كيف شارك نسبة الملكين المسخّرين إلى الله تعالى إصبعيك في روح إصبعية وخالفها في الصورة. ومتى عرفت معنى الإصبع أمكنك الترقي إلى القلم واليد واليمين والوجه والصورة، وأخذت جميعها معنى روحانياً، لا جسمانياً، فتعلم أن روح القلم وحقيقته التي لا بُدَّ من تحقيقها إذا ذكرت حدّ القلم هو الذي يكتب به، فإن كان في الوجود شيء يتسطر بواسطته نقش العلوم في ألواح القلب فأخلق أن يكون هو القلم، فإن الله ﴿**عَلَّمَ بِالْقَلَمِ ❁ عَلَّمَ الإِنسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ**﴾. وهذا القلم روحاني إذا وجد فيه روح القلم وحقيقته، ولم يعوزه إلاّ قالبه وصورته، وكون القلم من خشب ليس من حقيقة القلم[1]، ولذلك لا يوجد في حدّه الحقيقي، ولكل شيء حدّ وحقيقة هي روحه.

فإذا أهديت إلى الأرواح صرت روحانياً، وفتحت لك أبواب الملكوت، وأمّلت لمرافقة الملأ الأعلى[2].

فمن خلال هذا النص للغزالي نستشفّ أن روح الإصبعية هي التقليب، وليس هو العضو البشري. فالإصبع البشري يمتاز بسرعة تقليبه للأشياء، ومن أهم وظائفه هذا الأمر. وروح القلم هي الكتابة ونقش الحروف. فالتقليب ـ حسب الغزالي ـ هو الأمر المطلق، قد يكون للمحسوس، وقد يكون لأمر مجرّد ومعنوي وملكوتي. وهذا المعنى هو المعنى الشامل لروح الأصابع، فتكون الأصابع معنى عاماً للتقليب، يشمل مصاديق متعدّدة، منها: الأصابع البشرية، والأصابع الإلهية، التي هي بمعنى القدرة والقوة على التقليب لقلوب المؤمنين. فإذا أطلقنا الإصبع على العضو الذي يمتاز بقدرته على تقليب الأشياء فهذا العمل الذي يقوم به الإصبع قابلٌ للإطلاق على الله تعالى بشكل أَوْلَى وأخرى. وبهذا يقوم الغزالي بتجريد الألفاظ المسمّاة من خصائصها المادية، لتصبح قابلة للانطباق على الأشياء المعنوية والروحية، بالنظر إلى حقيقتها ومقاصدها، من دون النظر إلى شكلها وصورتها، فعلينا أن نتقبل روح القلم والإصبع وحقيقته، دون الاهتمام بشكله وصورته ومادته، وبذلك يكون القلم والإصبع قابلاً للانطباق على مصاديق متعددة، حسية كانت أو معنوية، على اختلاف مراتب عالم الشهادة والغيب، فيكون الاسم حقيقة، وروحاً واحدة لها مراتب متعدّدة، بحسب النشأة التي يتحدث عنها. وبذلك يحصل التوافق ما بين عالم الملك والملكوت؛ إذ ما من شيءٍ في عالم الملك والشهادة إلاّ هو مثالٌ لأمر روحاني من عالم الملكوت، كأنه هو في روحه ومعناه، وليس هو هو من صورته وقالبه[٣].

إن هذه النظرية هي قريبة من النزعة الأفلاطونية التي تستمد مبرّراتها الوجودية من منطق السنخية. وبحسب هذا المبنى المعرفي فإنّه يتحتم أن تكون العوالم الوجودية متشابهة ومتشاكلة، وذلك بحمل الأشرف منها جميع المعاني الموجودة في الأخسّ على وجهٍ ألطف وأكمل، فكلّ ما في العالم السفلي إنما يتبع العالم العلوي على صورة المثال والظلّ بحسب ما يسانخه.

وبعبارة أخرى: إنه ما من شيءٍ نراه ونتحسَّس به في عالمنا الكوني إلاّ وله وجود آخر أليق في العالم العلوي، ومن ثم في الذات الإلهية، حيث لا تخلو هذه الذات، كما يذكر «صدر المتألهين»، من أرض ولا سماء، ولا بر ولا بحر، ولا عرش ولا فرش، إذ

ما من شيء في العالم إلاّ وله في الله أصله، وما من شيء يظهر إلاّ وله في الحضرة الإلهية صورة تشاكله، بدونها لا يظهر أيّ شيء إطلاقاً. فحقيقة المعلول تتبعث من العلة، فيكون كل ما في الكون عبارة عن ظلٍّ لما في العالم العقلي، وكلّ صورة معقولة هي على مثال ما في الحضرة الإلهية[٤]. كذلك كل شيء يخلقه الله له نظير أيضاً في عالم الأسماء والصفات[٥].

وفي نصٍّ آخر للغزالي يثبت نفس هذا المعنى بقوله: «إنّ الكبريت الأحمر عند الخلق في عالم الشهادة عبارة عن الكيمياء التي يتوصّل بها إلى قلب الأعيان، من الصفات الخسيسة إلى الصفات النفيسة، حتّى ينقلب به الحجر ياقوتاً ونحاساً ذهباً إبريزاً، ليُتوصَّل به إلى اللذات في الدنيا مكدّرة منغصة في الحال، متصرمة على قرب الاستقبال. أفترى أن ما يقلب جواهر القلب من رذالة البهيمة وضلالة الجهل إلى صفاء الملائكة وروحانيتها، ليرتقي من أسفل سافلين إلى أعلى علّيّين، وينال به القرب من ربّ العالمين، والنظر إلى وجه الكريم أبداً دائماً سرمداً، هل هو أَوْلى باسم الكبريت الأحمر أم لا؟ فلهذا سمَّيناه الكبريت الأحمر، فتأمَّل، وراجع نفسك، وأنصف، لتعلم أن هذا الاسم بهذا المعنى أحقّ، وعليه أصدق»[٦].

إن هذا التصور الدلالي للغزالي يختلف تماماً عن التصور الاعتزالي أو الفلسفي، الذي يرى أن استعمال الكبريت الأحمر في حقّ الله هو استعمال مجازي، وليس حقيقيّاً. فالغزالي يذهب إلى أن استعمال الكبريت الأحمر في حقّ الله هو استعمال حقيقي، وذلك لما كانت غاية الكبريت الأحمر هو قلب الخصائص الخسيسة إلى خصائص نفيسة فإنّ هذا القلب يصدق أيضاً على الله، الذي يقلب النفوس الرذيلة إلى نفوس طاهرة. فحقيقة الكبريت الأحمر هو القلب، وهو المعنى المشترك بين الله وبين المعنى المادّي له. إنّ هذا المعنى العام قابلٌ للانطباق على مصاديق متعدّدة، بحيث يشكّل كلّ واحد من هذه المصاديق مرتبة من هذه الحقيقة والمجاز، وإنما نكون أمام تعدّد المصاديق لمعنى عام مشترك. ولقد وجدنا الملا صدرا والفيض الكاشاني والعلامة الطباطبائي قد تأثَّروا جميعاً بمسلك الغزالي في طرح هذا المبنى. ووجدنا أن نصّ الغزالي منقول بتمامه في كتاب مفاتيح الغيب[٧]، للملاّ صدرا. فبعد

نقل كلام الغزالي يبسط الملاّ صدرا الحديث عن هذا المبنى بقوله: «الأصل في منهج الراسخين في العلم هو إبقاء ظواهر الألفاظ على معانيها الأصلية من غير تصرّف فيها، لكنْ مع تحقيق تلك المعاني، وتخليصها عن الأمور الزائدة، وعدم الاحتجاب عن روح المعنى؛ بسبب غلبة أحكام بعض خصوصياتها على النفس، واعتيادها بحصر كلّ معنى على هيئة مخصوصة له، يتمثّل ذلك المعنى بها للنفس في هذه النشأة. فلفظ الميزان مثلاً موضوعٌ لما يوزن به الشيء مطلقاً، فهو أمر مطلق يشمل المحسوس منه والمتخيل والمعقول، فذلك المعنى الشامل روح معناه وملاكه من أن يشترط فيه تخصيصه بهيئة مخصوصة، فكل ما يقاس به الشيء بأيّ خصوصية كانت، حسية أو عقلية، يتحقق فيه الميزان، ويصدق عليه معنى لفظه. فالمسطرة والشاقول والكونيا والإسطرلاب والذراع، وعلم النحو والعروض وعلم المنطق وجوهر العقل، كلها مقاييس وموازين توزن بها الأشياء، إلاّ أن لكلّ شيء ميزان يناسب ما يجانسه، فالمسطرة ميزان...، والمنطق ميزان الفكر، يعرف به صحيحه من فاسده، والعقل ميزان الكلّ ما كان كاملاً، فالكامل العارف مشاهدته عن الأمر الذي له كفّتان وعمود ولسان، وهكذا حاله في كلامه يسمع ويراه، فإنّه ينقل فحواه، ويسافر من ظاهره وصورته إلى روح معناه، من دنياه إلى أخراه»[٨].

كما نجد الفيض الكاشاني في تفسيره الصافي يصرِّح بهذا المبنى أيضاً، الذي يعتبر أن الألفاظ وضعت لروح المعاني، فإن «لكل معنى من المعاني حقيقة وروح، وله صورة وقالب. وقد تتعدد الصور والقوالب لحقيقة واحدة، وإنما وضعت الألفاظ للحقائق والأرواح. ولوجودهما (أي الحقائق والأرواح) في القوالب تستعمل الألفاظ فيهما[٩] على الحقيقة؛ لاتحاد ما بينهما. فمثلاً: لفظ القلم إنما وضع لآلة نقش الصور في الألواح، من دون أن يعتبر فيها كونها من قصب أو حديد أو غير ذلك، ولا أن يكون جسماً، ولا كون النقش محسوساً أو معقولاً»[١٠].

إنّ القول بهذا المبنى يجعل النصوص والآيات القرآنية المتحدّثة عن الأمور الغيبية تدلّ عليها بنحو الحقيقة، فلا يحتاج إلى التأويل فيها، وإنّما تؤخذ على ظواهرها، فيكون الظاهر هو اللفظ المشترك العام الذي يحمل نظائر المعنى على ما فيه من

اختلاف على حسب المصاديق، يتفاوت على مستوى الشدة والضعف والقوة والكمال[١١]. وعلى هذا الأساس فإن هذا المبنى يشمل المعاني المشكّكة، والمشتركة، وكل المعاني التي تتّفق في غرضٍ ومقصد معين. فإذا جاء ذكر في الآيات للأمور الغيبية فإنّ ألفاظها دالّة على حقائق الغيبية دلالة مباشرة، من دون حاجة إلى التأويل. والسياق هو الكفيل ببيان المستعمل فيه من المعنى المشترك العام.

ولقد ذهب العلامة الطباطبائي إلى تطبيق هذا المعنى، والاستدلال به كثيراً في تفسير الآيات التي تتحدّث عن الذات الإلهية وصفاتها ومسائل الغيب، حيث اعتبر أن العبرة في وضع اللفظ هو روحه، والغرض الذي يؤدّيه من الفهم والتفهيم. فلقد وسع من دلالة اللفظ عند الوضع لتشمل مصاديق متعدّدة: أحدها: المعنى العرفي. ففي نظر العلامة الطباطبائي إن الألفاظ المستعملة للدلالة على الأمور الغيبية، مثل: اللوح والقلم والعرش والكرسي، ووجه الله وعينه ـ هي ألفاظ تدلّ على هذه المعاني على نحو الحقيقة، وإنْ كان الذي ينصرف ويتبادر إلى ذهننا عند سماع هذه الألفاظ الوجودات المادية: «إنّ الأنس والعادة (كما قيل) يوجبان لنا أن ينسبق إلى أذهاننا عند استماع الألفاظ معانيها المادية، أو ما يتعلّق بالمادة، فإن المادة هي التي يتقلّب فيها أبداننا وقوانا المتعلقة بها ما دمنا في الحياة الدنيوية، فإذا سمعنا ألفاظ الحياة والقدرة والعلم والسمع والبصر والكلام والإرادة والرضا والغضب والخلق والأمر كان الأسبق إلى أذهاننا منها الوجودات المادية لمفاهيمنا»[١٢].

يرى العلامة الطباطبائي الحق لنا في هذا الانسباق، إلاّ أنه مع التأمل فإن هذه الألفاظ لم توضع لهذه الأمور المادية بعينها، وإنما وضعت لبيان الغاية منها. فاللفظ وضع في الحقيقة للغاية والغرض، وليس لصورة وشكل الشيء. فإذا وجد مصداق له نفس الغاية والغرض الذي وضع الاسم له صحّ لنا أن نسمي هذا المصداق بنفس الاسم الذي وُضِع من أجل أداء غاية وغرض معين؛ لأن المدار في صدق الاسم على أمر معين هو اشتماله على الغاية والغرض، فلا جمود للفظ على صورة واحدة[١٣].

ولذلك وجدنا تطبيقات كثيرة لهذا المبنى في تفسير الميزان. فالعلامة الطباطبائي لا يرى أن استعمال النور والظلمة بمعنى الكفر والإيمان هو استعمال

مجازي، بل يراه استعمالاً حقيقياً، لم تتجاوز فيه الألفاظ دلالتها الوضعية الأولى؛ وذلك بعد أن وسَّع في دلالة اللفظ عند الوضع. فالظلمات وضعت لكلّ ما لا ينكشف أمام الرؤية النفسية والبصرية. فالكلمة موضوعة للمعنى العام الواسع الذي يدخل تحته كلّ مصداق ما لا ينكشف، كالجهل والضلالة والكفر. فاستعمال الظلمات في هذه المعاني هو استعمال حقيقي، وليس استعمالاً مجازيّاً[١٤]. وكذلك كلمة النور، فإن المعنى عام يدخل تحته مصاديق متعدّدة، مثل: الإيمان والعلم والهداية[١٥]؛ لأن كلمة النور وضعت لكلّ ما ينكشف، وهو الظاهر في نفسه، والمظهر لغيره، فإذا تحقَّق هذا المعنى في الهداية، التي هي بمعنى إظهار الحق والطريق، فإنّ استعمال النور بمعنى الهداية هو استعمال حقيقيّ"[١٦].

إنّ مبنى وضع اللفظ للمعنى العام، الذي اعتمد عليه بعض المتصوفة والعرفاء، يقترب كثيراً مما ذهب إليه ابن تيمية، إلا أن الفارق بينهما هو أنّ ابن تيمية عمم ذلك على سائر اللغة، فذهب إلى إنكار المجاز في القرآن كله، بينما لم ينكر الغزالي والملا صدرا والفيض الكاشاني والطباطبائي وقوعه في القرآن، وإنما ذهبوا إلى الاستعمال الحقيقي للألفاظ في الأمور الغيبية.

الأدلة والشواهد المعتمدة للاستدلال على اعتبار هذا المبنى

اعتمد القائلون بهذا المبنى على شواهد وأدلة متعددة؛ للاستدلال على صحة هذا المبنى. ومنها:

الشاهد الأول

ذكر العلامة الطباطبائي في تفسيره دليلاً أثبت فيه تغيُّر المسمّى مع مرور الزمان مع بقاء نفس الاسم. فمثلاً: «السراج»، فإنّ أول ما عمله الإنسان كان إناء فيه فتيلة وشيء من الدهن تشتعل به الفتيلة؛ للاستضاءة في الظلمة، ثم لم يزَلْ يتكامل حتى بلغ اليوم إلى السراج الكهربائي، ولم يبقَ من أجزاء السراج المعمول أولاً، الموضوع بإزائه لفظ السراج، جزء واحد. وكذلك الأمر بالنسبة إلى الميزان، فالميزان

المعمول به سابقاً ليس هو نفس الميزان المعمول به اليوم؛ لقياس درجة الحرارة. والسلاح المعتمد سابقاً ليس هو نفس السلاح اليوم. فالمسمَّيات بلغت في التغيير إلى حيث فقدت جميع أجزائها السابقة ذاتاً وصفة، ومع ذلك فالاسم باقٍ؛ لأن المراد في التسمية إنما هو من الشيء غايته، لا شكله وصورته، فما دام غرض التوزين والاستضاءة أو الدفاع باقياً كان اسم الميزان والسراج والسلاح باقياً على حاله[١٧].

فهذا الشاهد يعدّ شاهداً مأخوذاً من استقراء تغيُّر الأشياء مع بقاء نفس الاسم. فبقاء الاسم يدلّ على أمر ثابت لا يتغير، وهذا الثابت الذي يحفظ وحدة الاسم هو الغرض والمقصد منه، وهو العنوان العام الشامل. فأيّ شيء تحقق فيه هذا العنوان يمكن أن نسميه بنفس الاسم، ولا مانع من ذلك، ما دام الغرض متحقِّقاً فيه. وبذلك يثبت الوضع للمعنى العام. فالواضع لمّا أراد وضع الاسم للمسمّى إنما لاحظ المعنى العام المتمثِّل في الوظيفة التي يقوم بها المسمّى.

مناقشة هذا الشاهد

إن مسألة وضع اللفظ العام يقتضي أن يرى الواضع مصاديق متعدّدة، ثم يضع لها معنى عام يجمعها. فمن أين نعرف أن الواضع لاحظ الأمور الغيبية عند الوضع، وخصوصاً إذا علمنا أن المقتضي العام لوضع الاسم إنما هو العرف العام السائد الذي يلحظ الوجودات المادية للأشياء؟!

ثم إن القول بهذا المبنى يضعنا أمام خيارين؛ فإما أن يكون الواضع هو الله، وهذا ما لا يتفق عليه ولا يقوله أصحاب هذا المبنى، فإن وضع الألفاظ عندهم إنما كان لوجود الحاجة الاجتماعية إلى التفهيم والتفهم[١٨]؛ وإما أنّ كلَّ الواضعين ناظرون ومؤمنون بالمسائل الغيبية، فالكثير من الواضعين لا يؤمنون بهذه الأمور.

إن ما يمكن أن نسلِّم به، وهو القدر المتيقَّن منه، أن اللفظ وضع بإزاء شيء مادّي أولاً، ثم توسع في معناه، فشمل الأمور المعنوية والمجردة.

إن تحديد أصل الوضع للكلمة مهمة صعبة؛ لأن اللغة لم تصل إلينا في طور نشأتها، بل وصلت بعد آلاف من السنين من التداول الشفوي[١٩]، فلا يبقى لنا إلا أن

نخمِّن أن الوضع كان بإزاء أمر عادي أولاً، ثم توسع في هذا المعنى. وإن عملية التوسع تقتضي مشابهة المصداق الجديد للمصداق الأول من حيث الفعل والوظيفة والغرض، فيتم صناعة مفهوم له انطلاقاً من نقل تجربة مادية إلى تجربة معنوية، فتتم استعارة المعنى المادي للدلالة على الأمر المعنوي؛ لوجود المشابهة بينهما في أداء الغرض والقصد. وهذا من طبيعة اللغة التي تملك القدرة على التوسع والانعطاف والمرونة، وهو ما يمكِّن الإنسان من تشكيل عدد لا متناه من الجمل من كلماتٍ متناهية.

إن الغرض والمعنى العام للنور وهو الكاشفية يحتاج في تعديته إلى المعنى المجرد إلى توسعة، وإلى نقل هذا المعنى المادي إلى معنى معنوي متمثّل في الهداية والعلم.

إن ما يمكن قوله: إن كثرة الاستعمال للنور بمعنى الهداية والإيمان لدى العرفاء والمسلمين جعل الأمر ينسبق إلى الذهن وكأنه إما وضع تعيين من كثرة الاستعمال، وإلا فإن استعمال النور في الهداية في أول الإسلام والجاهلية لم يكن متعيناً على نحو الحقيقة، وإنما كان يفهم منه العربي أن هنالك توظيفاً لمفاهيم جديدة قلبت كل الرؤية الكونية عندهم. فالعربيّ انطلاقاً من تجربته المعاشة استطاع أن يفهم هذه المعاني الغيبية التي أفرغت في القوالب ولغة مادية؛ لأن أساليب المجاز كانت متداولة عندهم. فاللغة القرآنية لم تخرج عن المعطى العام في الأسلوب العربي.

الشاهد الثاني

إن ما ورد على لسان الأنبياء، وما ورد في القرآن الكريم، يخبر عن مسائل فوق عالم الطبيعة والمادة، ويخبر أيضاً عن وجودات متعالية، مثل: الميزان والقلم واللوح والعرش والكرسي واليد والرحمة الإلهية وغيرها من الأمور الغيبية. إن هذه الأمور لا يمكن تفسيرها بالتفسير المادي المتعارف عندنا[٢٠]؛ لأن هذه التفاسير عاجزة عن إدراك حقيقتها، ومن شأنها أن توقعنا في التجسيم والتشبيه، والله لا يوصف بصفة الأجسام، ولا ينعت بنعوت الممكنات، مما يقضي بالحدوث[٢١]. بالإضافة إلى أنّ تفسير هذه الأمور الغيبية على أنها مجاز يخرج عن الذوق السليم والطبع الصحيح؛ لأن الكلام عن الأمور الغيبية ورد بأنّها سرّ الحقائق، ولسان الشرع تكلّم عنها بلسان الحقائق التي لا

شكّ فيها، فحملها على المجاز لا يليق بالكلام الإلهي الذي قوله حقّ وصدق. فالأَوْلى حمل هذه المعاني على الحقيقة، وذلك بتجريد هذه المعاني عن قيود المادّة وأوصافها، حتى تستقيم النسبة إليها بهذه الأسماء.

تحرير محل النزاع في هذه المسألة

لقد حصل خلافٌ بين المفسِّرين في ما يتعلق بالصفات الخبرية للّه تعالى، التي تتحدث عن عين اللّه ويد اللّه وعرش اللّه ومجيء اللّه وإتيانه. فكلّ اتّجاه كلامي ذهب إلى تفسيرها بشكلٍ خاصّ به.

أ ـ ذهب جمهور المفسِّرين من الإمامية في هذه الموارد إما إلى تقدير أمر معين في الكلام، كما في تفسير قوله تعالى: ﴿**وَجَاءَ رَبُّكَ**﴾، أي جاء أمر ربك، حيث تم تقدير كلمة «أمر»؛ وإما إلى تفسير هذه الموارد بالقول بالمجاز؛ لأن القول بالمعنى المادي يستلزم النقص في حق اللّه تعالى. وهذا هو رأي المعتزلة، وكثير من الإمامية. فلقد فسَّروا مثلاً كلمة اليد بمعنى النعمة والقدرة، وليست اليد الحقيقية. وفسَّروا الاستواء بالاستيلاء وإظهار القدرة[٢٢].

ب ـ إن المقصود والمراد من هذه الأوصاف هو المعنى المتعارف العرفي، ولكن من دون شبيه، وهو قول الأشاعرة. يقول الأشعري في كتابه «الإبانة»: إن للّه سبحانه وجهاً بلا كيف، كما قال: ﴿**وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالإِكْرَامِ**﴾ (الرحمن: ٢٧)، وإن له يدَيْن بلا كيف، كما قال: ﴿**خَلَقْتُ بِيَدَيَّ**﴾ (ص: ٧٥).

وقد نُقل هذا الرأي عن أبي حنيفة والشافعي وابن كثير. وحاصل هذه النظرية أنّ له سبحانه هذه الحقائق، لكنْ لا كالموجودة في البشر، فله يدٌ وعين لا كأيدينا وأعيننا. وبذلك توقَّفوا ـ حسب رأيهم ـ في الجمع بين ظواهر النصوص ومقتضى التنزيه[٢٣].

ففي نظرهم لا يجوز تأويل هذه الآيات عن ظاهرها.

ج ـ الرأي الثالث، وهو رأي العلاّمة الطباطبائي والملاّ صدرا، حيث اعتبروا أنه يمكن إيجاد معانٍ حقيقية لهذه التعابير، وذلك بحذف الخصوصيات المادية عنها.

ففي تفسير الطباطبائي لقوله تعالى: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلاَّ أَن يَأْتِيَهُمُ اللّهُ فِي ظُلَلٍ مِّنَ الْغَمَامِ﴾ (البقرة: ٢١٠) ذهب إلى أنّ تفسير هذه الآية وفق نظر جمهور المفسِّرين في مثل هذه الموارد التي تنسب بعض الأفعال المادّية له، مثل: «جاء»، و«يأتيهم»، على تقدير كلمة «أمر»، بمعنى «جاء أمر ربك»، و«يأتيهم أمر ربك». «ولكنّ التدبر في كلامه تعالى يعطي لهذا السبب معنى أرق وألطف من هذا التفسير، وذلك أن أمثال قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ﴾ (فاطر: ١٥)، وقوله تعالى: ﴿الْعَزِيزِ الْوَهَّابِ﴾ (ص: ٩)، وقوله تعالى: ﴿أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾ (طه: ٥٠)، تفيد أنّه تعالى واجدٌ لما يعطيه من الخلقة وشؤونها وأطوارها، مليء بما يهبه ويجود به، وإنْ كانت أفهامنا من جهة اعتيادها بالمادة وأحكامها الجسمانية يصعب عليها تصوّر كيفية اتّصافه تعالى ببعض ما يفيض على خلقه من الصفات ونسبتها إليه تعالى. لكنّ هذه المعاني إذا جرّدت عن قيود المادة وأوصاف الحدثان لم يكن في نسبتها إليه تعالى محذور. فالنقص والحاجة هي الملاك في سلب معنى من المعاني عنه تعالى، فإذا لم يصاحب المعنى نقصٌ وحاجة؛ لتجريده عنه، صح إسناده إليه تعالى، بل وجب ذلك؛ لأن كل ما يقع عليه اسم شيء فهو منه تعالى، بوجهٍ يليق بكبريائه وعظمته.

فالمجيء والإتيان عندنا قطع الجسم مسافة بينه وبين جسم آخر بالحركة، واقترابه منه، وإذا جرِّد عن خصوصية المادة كان هو حصول القرب، وارتفاع المانع والحاجز بين شيئين من جهة من الجهات، وحينئذٍ يصحّ إسناده إليه تعالى حقيقة من غير مجاز. فإتيانه تعالى إليهم ارتفاع الموانع بينهم وبين قضائه فيهم. وهذه من الحقائق القرآنية التي لم توفق الأبحاث البرهانية لنيلها إلاّ بعد إمعانها في السير، وركوبها كل سهل ووعر، وإثبات التشكيك في الحقيقة الوجودية الأصلية»[٢٤]. يعتقد العلامة الطباطبائي أن الوصول إلى هذا التفسير للأمور الغيبية لم يتمّ إلاّ بعد الوصول إلى إثبات التشكيك في حقيقة الوجود الأصلية. فعلى أساس هذا المبنى يمكن الوصول إلى القول بالتشكيك في حقيقة المعنى أيضاً.

وبيان ذلك وفق مدرسة الحكمة المتعالية على الشكل التالي:

طبق أصل التشكيك في الوجود فإنه توجد سلسلة طولية من الموجودات التي

تشكل مراتب مختلفة، تتفاوت من جهة الشدة والضعف. وهذه المراتب الوجودية لها وحدة في الوجود، ومختلفة أيضاً في الوجود، بمعنى أنّ ما به الامتياز هو عين ما به الاشتراك. والوجود المادي هو المرتبة الدنيا والسفلى في الوجود. وأمثال هذه المرتبة لها خصوصيات خاصة متعلقة بها، وعلى نفس القياس بالنسبة للوجود. فالمعنى أيضاً له مراتب متعددة. وكلّ هذه المراتب لها حقيقة معنائية تحفظ فيها جميع المراتب. ففي الاستعمال المادّي للمعنى يمكن ملاحظة خصوصيات معينة لا يمكن أن تشكل حقيقة المعنى ذاتاً، وليس لهذه الخصوصيات أيّ ارتباط بحقيقة المعنى. وللوصول إلى حقيقة المعنى في جميع المراتب (المادّية والمبررة) يجب استبعاد الخصوصيات المادية، وبذلك نصل إلى حاق وجوهر المعنى. فالخصوصيات المادية ترتبط غالباً بالمراتب الضعيفة. لذلك مع حذفها وحذف كلّ موارد النقص نصل إلى روح المعنى. وبنفس الترتيب فإن العلامة الطباطبائي انطلق من التشكيك في الوجود، ليصل إلى التشكيك في المعنى[٢٥].

مناقشة ودراسة لهذا الشاهد

١. إن ما ذكره أصحاب هذا المعنى من أن القرآن والروايات حين تحدثت عن الأمور الغيبية وصفتها بأنها حقائق، فكيف تكون هذه الحقائق معبَّراً عنها بالمجاز، فهذا لا يليق بالذوق السليم؟

إن كون الأمور الغيبية حقائق لا يمنع من استعمال المجاز للتعبير عنها. فالمجاز لا ينتقص من قيمتها ومعناها، وإنما هو أسلوب معتمد من أساليب اللغة؛ لبيان بعض القضايا التي قد لا يمكن بيانها على نحو الحقيقة؛ أو لإضافة معنى آخر قد لا يُؤدّيه الاستعمال الحقيقي. فرُبَّ مجاز أفضل من الحقيقة في بيان مقاصد المتكلِّم.

إن المجاز لا يخدش في مراد المتكلم. وغاية اللغة هو بيان مقاصد ومرادات المتكلم؛ ليحدث الفهم والتفهيم. فإذا استعمل اللفظ في غير ما وضع له فإنّه بواسطة القرينة يعلم مراده الحقيقي، وإذا علم المراد منها كفت في أداء المعنى.

إن استعمال المجاز أحياناً يكون من باب الضرورة؛ لضيق قوالب اللغة المكانية

والمادية للتعبير عن أمور متعالية عن المادة. ولهذا يتم استعارة مفهوم مادي للدلالة على مفهوم معنوي ومجرد. وهذا حاصل أيضاً في التعابير اللغوية. إن بعض الألفاظ التي تجري في العبارات القرآنية والروايات لها معانٍ ظاهرية حسية، ولها معان مجازية مشهورة يعرفها العربيّ من غير تأويل. فإذا سمع اليد في قوله: «إنّ قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمن» فينبغي أن يعلم أن هذه الألفاظ تطلق على معنيين: أحدهما ـ وهو الوضع الأصلي ـ عنصر مركّب من لحم وعظم وعصب. وقد يستعار هذا اللفظ لمعنى آخر، ليس هذا المعنى بجسم أصلاً، كما يقال: «البلدة في يد الأمير»، فإن ذلك مفهوم وإنْ كان الأمير مقطوع اليد، وهو بمعنى أن البلدة تحت سلطة وحكم الأمير[٢٦].

٢ـ إن القول بتجريد اللفظ من الخصوصيات المادية للوصول إلى المعنى الحقيقي العام هو أمرٌ لا يقدر عليه كلّ واحد، فهو يحتاج إلى دقّة وتأمّل. وعوام الناس لا ترقى إلى التعملات العقلية، فيبقى هذا المبنى مختصّاً بالخاصة، وما عبر عنه أصحاب هذا المبنى بـ (الراسخين في العلم). إننا من خلال فهم الآيات الغيبية وتفهيمها نحتاج إلى إجراء الفهم العرفي الذي خاطب الله به نبيّه، وإلاّ انسدّ باب الفهم أمام العوام لفهم المعاني القرآنية.

٣ـ إن القول بالمعنى التشكيكي والوضع للمعنى العام هو أمر انتزاعي ينتزعه العقل من خلال ملاحظة الشدّة والضعف في الشيء والكمال والنقصان. وهذا الأمر الانتزاعي لا يحصل إلاّ بعد ملاحظة الموارد الجزئية الحسية أولاً. إن الألفاظ وضعت أوّلاً للمعاني الحسّية والموارد الجزئية، وبعده وضعت للموارد غير الحسية والعامة والكليّة. إن الواضع للغة هو البشر، وأوّل ما يواجهه البشر هو الأمور الحسية المادية، فيضع لها ألفاظاً خاصة، ولا ينتظر عند الوضع ملاحظة ومشاهدة جميع الموارد المشابهة، حتّى يجد القدر المشترك فيضع لفظاً بإزائه. إننا إذا أردنا أن نفهم حقيقة الوضع يمكن الرجوع إلى مراحل تطور اللغة عند الطفل. إنّ الطفل في بداية تعلمه لا يدرك روح المعنى والمعنى العامّ والكلّي. فهو في البداية يتعلم الألفاظ التي لها ارتباط وعلاقة معه من الأمور المحسوسة، ثم بعد ذلك يبدأ في تعلم الألفاظ التي تتعلق بالأمور

العامة والكلية. إن روح المعنى هو حاصل تصرّف الذهن بعد إدراكه للمعاني الحسية، حيث يصل إلى القدرة على التعميم. لذلك فإننا نفرق بين أصل الوضع للفظ الأوّلي وبين الوضع الثاني الذي يحصل بكثرة الاستعمال. إنّ وضع اللفظ لروح المعنى هو وضع ثانوي بعد حصول وضع أول للمعنى المادّي المحسوس.

١ـ إن مفهوم المعنى التشكيكي هو مفهوم منطقي ومبحث فلسفي لا فائدة واضحة له في تفسير القرآن، ومعرفة معانيه. فلا يمكن خلط المفاهيم الفلسفية بالمفاهيم اللغوية واللسانية؛ لأن الأصل في المباحث اللسانية هو الفهم العرفي للغة، وهذا تابع للوضع والاتفاق والتعاقد. وبالنظر العرفي فإن حمل الصفات الإلهية على أنها صفات مجازية لا يوجد فيه أيّ محذور من حيث اللغة. إن قضية وضع اللفظ للمعنى العام وروح المعنى ليست قضية لغوية، وإنما الدارس أو اللغوي أو المحقّق يصل إلى المفهوم التشكيكي عن طريق البحث والتحقيق. فهي ليست ظاهرة واقعية لغوية في مقام التفاهم والاستعمال العرفي، فلا يمكن أن تكون معياراً وملاكاً في فهم النصوص القرآنية التي نزلت بلسان عربي.

إن التطور اللغوي يعدّ سمة أساسية للغة؛ لأن الحياة متغيّرة ومتطورة. واللغة هي تعبير عن حاجاتنا، فلا يمكن أن تتطور الحياة ولا تتطور اللغة التي تنقلها وتعبِّر عنها. فاللغة تعبِّر عما في الوجود، وتخضع لما تخضع له باقي الأشياء.

إنّ هذا الكلام يتّفق مع رأي المتخصِّصين في علم اللسانيات. فعلماء اللسانيات يقولون بأن المفردات تبدأ من المحسوسات، لتعبر عن الأشياء المادية، ثم يتمّ نقلها إلى الأمور الروحية عن طريق صياغة مفاهيم مستخرجة من عالم الظواهر الذي نعيش فيه[٢٧]. إن اللغة تبدأ من خلال عالم المادة، وتتطور لتشمل الأمور المعنوية أيضاً؛ لأن الإنسان لا يمكن له أن يفهم الأمور خارج نطاق المادة، فهو ولد ووجد في عالم الطبيعة، وفيها ينمو ويترعرع. ولهذا فهو يفهم كلّ شيء من خلال العالم المادي. وليس معنى هذا أنه يستطيع أن يفهم الأمور غير المادية، ولكن معناه أن النظام الذي يستقي تجاربه منه أولاً هو عالم المادة، هذا النظام المرتبط بالمكان. فمن خلال توسعة النموذج المكاني والمادي يستطيع أن يفهم الأمور غير المكانية والمادّية[٢٨]. إن فكرة

وضع اللفظ لروح المعنى لا تنسجم مع تطوّر اللغة وتوسّعها[٢٩]، إلا إذا قلنا بحصول وضع جديد مع كثرة الاستعمال، بحيث ينتقل المعنى من الاستعمال المجازي إلى الاستعمال الحقيقي، فينقلب المجاز حقيقة[٣٠].

الشاهد الثالث

من المؤيِّدات التي اعتمدها القائلون بوضع اللفظ لروح المعنى هو وجود هذه النزعة والتوجه في كتب اللغة، فنجد بعض الكتب اللغوية قد اتجهت في تأصيل الكمة إلى وضع جذر لغوي لها، له معنى أصلي ترجع إليه جميع معاني الكلمة. ونذكر من هذه الكتب «مقاييس اللغة»، لابن فارس؛ وكتاب «التحقيق»، لمصطفوي؛ وغيرهم[٣١]. وكمثال على هذا الأمر ما ذكره مصطفوي في «التحقيق» في ذيل كلمة «وقي»، قال: «إن الأصل الواحد في المادة هو حفظ الشيء عن الخلاف والعصيان في الخارج وفي مقام العمل، والتقوى تختلف خصوصياتها باختلاف الموارد، والجامع هو صيانة الشيء عن المحرَّمات الشرعية والعقلية، والتوجّه إلى الحقّ، وإلى تطهير العمل، وإلى الجريان الطبيعي والمعروف»[٣٢].

إن هذا الشاهد لا يقدر على إثبات مبنى وضع اللفظ لروح المعنى؛ وذلك بسبب اختلاف المعاجم اللغوية في إرجاع المعنى الأصلي للكلمة. فالمثال الذي ذُكر سلفاً على أن أصل كلمة «وقي» هو حفظ الشيء عن الخلاف يختلف عن الأصل الذي وضع ابن فارس لكلمة (وقي)، حيث ذهب إلى أن «الواو والقاف والياء كلمة تدل على دفع الشيء عن الشيء بغيره»[٣٣]. والأمثلة عديدة على اختلاف علماء اللغة في إرجاع المعنى الأصلي للكلمة. وكمثال على هذا الاختلاف أيضاً: ما ورد في تأصيل المعنى الجامع لكلمة «وجد»؛ فابن درستويه ذهب إلى أن معناها الأصلي هو «إصابة الشيء، خيراً أو شراً»[٣٤]، في حين ذهب ابن فارس إلى أن المعنى الأصلي لها «هو الشيء تلفيه»؛ وأما مصطفوي فقد جعل أصلها «إدراك الشيء على حالة حادثة».

إن هذه المعاني التي تمّ إضمارها على سبيل المعنى الأصلي والجامع، أو ما يعرف بالمشترك المعنوي، فإنها لا تصح أن تكون ملاكاً لتفسير القرآن الكريم؛ لأن تفسير

معنى الكلمة يرجع إلى سياقها من خلال الجملة.

إن رجوع المفسِّرين إلى معاجم اللغة في بعض الأحيان يقتصر فقط على معرفة الوجوه والنظائر للكلمة، ولمعرفة الاستعمالات اللغوية للكلمة؛ لكي يتم تطبيقها ومقارنتها مع سياق الآية، وذلك باختيار الوجه الصائب.

مناقشة مبنى وضع اللفظ للروح المعنى على وفق نظر العرفان النظري

ما يمكن الإشارة إليه هنا أن مدرسة العرفان النظري، من أمثال قونوي وابن عربي، يتجهون اتجاهاً آخر، قد يخالف الكلّ في التعاطي مع النصوص الدينية. فإذا كان الغزالي والملا صدرا والفيض الكاشاني يعتقدون بوضع اللفظ لروح المعنى؛ للخروج من مسألة مجازية اللغة في ما يتعلق بالأمور الغيبية، فإن مدرسة العرفان النظري تتّجه اتجاهاً آخر، بالتحويل عن نظرية الظاهر والباطن إلى إضافة معاني جديدة للنصوص لا تنسجم مع أساليب اللغة إطلاقاً.

إن النزاع القائم بين أصحاب نظرية وضع اللفظ لروح المعنى وأصحاب القول بالمجاز بالنسبة إلى المعاني الغيبية لا يخرج معاني النصوص عن إطارها اللغوي. فالنزاع بينهما في أصل الوضع فقط؛ فمنهم مَنْ رأى أن الوضع عامّ؛ ومنهم مَنْ رأى أن الوضع خاص، ثم تمّ التوسع فيه، انطلاقاً من المجاز. فالمعنى المستنبط من الآية غير مختلف فيه؛ لأن للآية معنى واحداً تؤدّيه، سواء على القول بالمجاز أو القول بالوضع العام.

في حين أن العرفاء يتّجهون إلى القول بالتعدد والثنائية في المعنى. فظاهر الآية يبقى على حاله، ويؤول، وللآية معانٍ باطنية أخرى.

ولبيان هذه المسألة نعرض التفسير الذي ذكره ابن عربي في تفسيره لقول رسول الله ﷺ: «قلب المؤمن بين إصبعي الرحمن، يقلّبهما كيف شاء».

يقول ابن عربي: «قوله ﷺ: «قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الله»: نظر العقل بما يقتضيه الوضع من الحقيقة والمجاز أنّ الجارحة تستحيل على الله تعالى، والإصبع لفظ مشترك، يطلق على الجارحة ويطلق على النعمة، قال الراعي:

ضعيف العصا باديَ العُروق ترى لهُ ... عليها إذا ما أمحل الناس إصبعا

يقول: ترى له عليها أثراً حسناً من النعمة، بحسن النظر عليها، تقول العرب، ما أحسن إصبع فلان على ماله! أي أثره فيه، تريد به: نموّ ماله لحسن تصرفه فيه.

أسرع التقليب ما قلبته الأصابع؛ لصغر حجمها، وكمال القدرة فيها، فحركتها أسرع من حركة اليد وغيره. ولما كان تقليب الله قلوب العباد أسرع شيء أفصح صلى الله عليه وآله للعرب في دعائه بما تعقل. ولأن التقليب لا يكون إلاّ باليد عندنا فلذلك جعل التقليب بالأصابع؛ لأن الأصابع من اليد في اليد، والسرعة في الأصابع أمكن، فكان صلى الله عليه وآله يقول في دعائه: «يا مقلِّب القلوب، ثبِّتْ قلبي على دينك». وتقليب الله ـ تعالى ـ للقلوب هو ما يخلق فيها من الهمّ بالحسن والهمّ بالسوء. فلما كان الإنسان يحسب يتراوى الخواطر المتعارضة عليه في قلبه، الذي هو عبارة عن تقليب الحق القلب، وهذا لا يقدر الإنسان أن يدفع علمه عن نفسه، لذلك كان يقول صلى الله عليه وآله: «يا مقلِّب القلوب، ثبِّتْ قلبي على دينك». وفي هذا الحديث أن إحدى أزواجه قالت له: «أوتخاف يا رسول الله؟ فقال صلى الله عليه وآله: «قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الله»، يشير صلى الله عليه وآله إلى سرعة التقليب من الإيمان إلى الكفر، وما تحتهما، قال تعالى: ﴿**فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا**﴾ (الشمس: ٨). وهذا الإلهام هو التقليب، والأصابع للسرعة، والاثنينيّة للأصابع، في قول النبي صلى الله عليه وآله: «بين إصبعين»، هما خاطر الحسن وخاطر القبيح. هذا خط العقل في الوضع اللغوي للفظ الأصابع[٣٥].

إن هذه القراءة التي قدّمها ابن عربي للإنكار تخرج عن المفاهيم البلاغية المبثوثة في كتب البلاغة. ولكنّ هذه القراءة تختلف تماماً عن القراءة الإشارية التي يريدها ابن عربي. ولذلك تأتي القراءة الإشارية بعد كلامه هذا مبتعدة عن المفاهيم البلاغية، بحيث إنه بلا دلالات جديدة لهذا الحديث لا يمكن الوصول إليها انطلاقاً من اللغة. يقول: «الإصبعان» سرّ الكمال الذاتي، الذي اذا انكشف للأبصار يوم القيامة يأخذ الإنسان أباه إنْ كان كافراً ويرمي به في النار، ولا يجد لذلك ألماً، ولا عليه شفقة. بسرّ هذين «الإصبعين» المتّحد معناهما، المتين لفظهما، خلقت الجنّة والنار، وظهر اسم المنور والمظلم، والمنعم والمنتقم، فلا تتخيّلهما (أي الإصبعان) اثنين من عشر أصابع[٣٦].

إن المفاهيم البلاغية التي هي «حظّ العقل في الوضع اللغوي» تستطيع أن تدرك العلاقة بين «الإصبعين»، وسرعة التقليب وخفته، ولكنها تستطيع أن تدرك العلاقة بين الإصبعين وسر الكمال الذاتي؛ فإذا كانت القراءة الأولى «للإصبعين» مقنعة للقارئ فإن القراءة الإشارية لا يمكن أن يصل إليها إلاّ مَنْ كان من أهل الكشف في اعتقاد العرفاء.

إن المعنى المستنبط هنا (سرّ الكمال الإنساني الذاتي) لمعنى الإصبعين لا ينسجم مع القول بوضع اللفظ لروح المعنى أو المعنى التشكيكي للأصابع، ولا مع أصحاب نظرية القول بالمجاز في مثل هذه الموارد.

إننا أمام رأي تفرّد به أصحاب العرفان النظري عن غيرهم، بحيث إن نظرهم هذا يعدّ استثناءً خاصّاً في قواعد اللغة.

بيان مسألة

لقد وقع خلطٌ بين وضع اللفظ لروح المعنى والفهم الطولي للآيات القرآنية، فليس كلّ فهم طولي للآيات القرآنية هو من هذا القبيل.

إن مسألة وضع اللفظ لروح المعنى تثبت الوضع العامّ للفظ. فمعنى الآية يبقى على حاله، والظهور للآية لا ينهدم.

فاللفظ هنا يأخذ معناه. منتهى الأمر أن اللفظ له مفهوم تشكيكي قابل للانطباق على مصاديق كثيرة. ولكنْ بالرجوع إلى سياق الآية يتبين مورد استعماله ومعناه. فالعرش الإلهي مثلاً يعلم معناه من خلال الآية القرآنية: ﴿**ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ**﴾. فالوضع لروح المعنى يثبت المعنى الطولي للكلمة، وليس لكلّ الآية، بخلاف المعنى الطولي في تفسير الآية، الذي ينظر إلى المعاني المستفادة من النظر في عمق النصّ القرآني، وقد لا يستفاد من ظهور الآية، وإنّما من باطن الآية. وأمثلة ذلك عديدة في التفاسير الصوفية. ومثاله: ما جاء في تفسير قوله تعالى: ﴿**فَآمَنَ لَهُ لُوطٌ وَقَالَ إِنِّي مُهَاجِرٌ إِلَى رَبِّي إِنَّهُ هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ**﴾ (العنكبوت: ٢٦)؛ فقد قسم ابن عجيبة في تفسيره لهذه الآية الهجرة إلى: حسّية؛ ومعنوية، فيقول: «الهجرة سنّة الخواصّ، وهي

على قسمين: هجرة حسية؛ وهجرة معنوية. فالحسية هي هجرة العبد من وطن تكثر فيه الغفلة والعوائق عن الله، والذاتية والإنكار، إلى وطن يجد فيه اليقظة وقلة العوائق. والهجرة المعنوية هي هجرة القلب من وطن المعصية إلى وطن التوبة، ومن وطن الغفلة إلى وطن اليقظة، ومن وطن الحرص إلى وطن الزهد والقناعة، ومن وطن الحضيض والشهوات إلى وطن العفّة والحرّية، ومن وطن الشواغل إلى وطن التفرغ، ومن وطن رؤية الحسّ إلى وطن رؤية المعاني، وهذه نهاية الهجرة»[٣٧].

ومثاله أيضاً: ما ورد في تفسير القشيري أيضاً لقوله تعالى: ﴿**وَاعْلَمُواْ أَنَّ مَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلّهِ خُمُسَهُ**﴾ (الأنفال: ٤١)، حيث قال: الغنيمة ما يحصل عليه المؤمنون من أموال الكفار إذا ظفروا به عند الجهاد والقتال. والجهاد على قسمين: جهاد الظاهر مع الكفار؛ وجهاد الباطن مع النفس والشيطان. وكما أن في الجهاد الأصغر غنيمة عند الظفر ففي الجهاد الأكبر غنيمة، وهو أن يملك نفسه التي كانت في يد عدوّه: الهوى والشيطان. وكما أن من جملة الغنيمة سهماً لله وللرسول، وهو الخمس، فما هو غنيمة على ـ لسان الإشارة ـ سهم خالص لله، وهو ما لا يكون للعبد فيه نصيب، لا من كرائم العقبى، ولا من ثمرات التقريب، ولا من خصائص الإقبال، فيكون العبد محرَّراً من رقّ كلّ نصيب، خالصاً لله بالله، يمحو ما سوى الله[٣٨].

إن الانتقال من غنائم الجهاد الأصغر إلى غنائم الجهاد الأكبر يتمّ انطلاقاً من مراتب الجهاد، التي تنقسم إلى: أكبر؛ وأصغر. فمن خلال التأمّل في معنى الآية يظهر أنّ هنالك معنى يمكن استفادته من خلال عمق الآية. والأمثلة على هذا الفهم الطولي كثيرة، من طهارة الظاهر والباطن، ومن غذاء الجسم وغذاء الروح[٣٩].

إنّ هذه المعاني الطولية المستخرجة من الآيات ليست من ظواهرها، وليست من المرادات الجدية لله تعالى. فالآية التي تتحدث عن الغنائم هنا واضحة، فهي تتحدّث عن غنائم الحرب أو المكاسب المغتنمة، ولا علاقة لها بغنائم الجهاد الأكبر. ولكن الناظر إلى الآية يستطيع أن يضيف معنى آخر للآية، وذلك بالنظر إلى مسألة الغنيمة التي لا تقتصر فقط على الربح المادي، وإنما تشمل الأمور المعنوية أيضاً. فإذا كان

للجهاد الأصغر غنائم فللجهاد الأكبر أيضاً نفس الشيء.

الهوامش

(١) الغزالي، جواهر القرآن: ٢٩ ـ ٣٠، دار الآفاق الجديدة، بيروت، لبنان، ط٥، ١٤٠٣م.
(٢) المصدر نفسه.
(٣) د. حامد أبو زيد، مفهوم النص: ٢٧٠، المركز الثقافي، الدار البيضاء، ط٦، ٢٠٠٥م.
(٤) الملا صدرا، الأسفار ٦: ٢٧٢.
(٥) الملا صدرا، مفاتيح الغيب: ٨٧.
(٦) الغزالي، جواهر القرآن: ٣٤.
(٧) الملا صدرا، مفاتيح الغيب: ٩٥ ـ ٩٦.
(٨) المصدر السابق: ٩٢.
(٩) الفيض الكاشاني، تفسير الصافي ١: ١٩.
(١٠) المصدر نفسه.
(١١) يحيى محمد، الفلسفة والعرفان والإشكالات الدينية: ٤٧٢.
(١٢) الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ١: ١٢.
(١٣) المصدر السابق ١: ١٣.
(١٤) د. مشكور كاظم العوادي، البحث الدلالي: ٣٠٩.
(١٥) د. الشيخ شبر الفقيه، الدلالة القرآنية في فكر الطباطبائي: ١٢٣، دار المادي، بيروت، ط١، ٢٠٠٨.
(١٦) الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ٧: ٣٣٨ ـ ٣٩٩.
(١٧) المصدر السابق: ١: ١٣.
(١٨) المصدر نفسه.
(١٩) محمود فهمي حجازي، المدخل إلى علم اللغة: ٨٨، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٧٦م.
(٢٠) يزدان پناه، رمز وراز تأويل عرفاني أز ديدگاه أهل معرفت «جزوه مرسي»: ٤١.
(٢١) الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ٢: ١٠٤.
(٢٢) علي رباني گلپايگاني، تلخيص محاضرات الإلهيات: ١٣٥، مؤسسة الإمام الصادق، قم، ط١٤٢٠هـ.
(٢٣) المصدر نفسه.
(٢٤) الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ٢: ١٠٥.

(٢٥) علي رضا قائمي نيا، معنا شناسي شناختي قرآن: ٣٨٩، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ وأنديشه إسلامي، ط١، ١٣٩٠هـ.ش.

(٢٦) علي رباني گلپايگاني، تلخيص الإلهيات: ١٣٣.

(٢٧) د. كاشم مشكور العوادي، البحث الدلالي: ٢٧١.

(٢٨) د. علي رضا قائمي نيا، معنا شناسي شناختي قرآن: ٣٩٢.

(٢٩) علي الفرج، كائن اللغة مقاربة في البعد الزمني: ١٣٧، مؤسسة أم القرى، ط١، ١٤٢١.

(٣٠) الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ٢: ٣١٩ ـ ٣٢٠.

(٣١) صدر الدين قونوي، روش تفسير عرفاني: ١١٦.

(٣٢) حسن مصطفوي، التحقيق في كلمات القرآن المجيد ١٣: ١٨٤، تهران، بنگاه نشر وترجمة كتاب، ١٣٦٠هـ.ش.

(٣٣) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة: ١١٠٠، دار الفكر للطباعة، بيروت، بدون تاريخ.

(٣٤) السيوطي، المزهر في علوم اللغة: ٣٨٤، دار الإحياء العربية، بدون تاريخ.

(٣٥) ابن عربي، الفتوحات المكّية ٢: ١٠٤ ـ ١٠٦.

(٣٦) المصدر السابق ٢: ١٠٧.

(٣٧) ابن عجيبة «البحر المديد».

(٣٨) القشيري، لطائف الإشارات ١: ٦٢٦.

(٣٩) قونوي، إعجاز البيان: ١٦١.

علم اللغة الدينية

مقارنةٌ بين الطباطبائي والمناهج الغربية

د. حسين خاكبور (*)

مقدّمة

تعتبر معرفة اللغة الدينية من البحوث الأساسية لفلسفة الدين بين المسلمين ـ والمفكّرين الغربيين ـ، حيث تطرق إليها العديد من باحثي علم اللغة في مختلف مجالات العلوم والمعارف الإسلامية. دخلت مخاوف عديدة إلى بحوث علم اللغة، وخاصة بعد عصر النهضة، وظهور الاتجاهات الجديدة، التي هيّأت الجوّ المناسب لطرح العديد من التساؤلات.

وسوف نتطرّق في هذا المقال، بالاستعانة بالأسلوب الوصفي ـ المستندي، إلى دراسة وجهات نظر العلامة الطباطبائي في تفسير الميزان، متناولين لغة الدين، ونبين أنه طرح بحوثاً أساسية تدل على أنه كان يعتبر لغة القرآن لغة خاصة تميزه عن سائر الكتب السماوية.

يرى العلامة أن آراء الفلسفة الوضعية والفلسفات التحليلية للغة والواقعية والتأويل وغيرها تعاني من القصور، ويعتقد بأن لغة القرآن لغة خاصة، لم يسبق لها أن وجدت في اللغات السابقة.

يمكننا أن نعتبر التفكر والتأمل في لغة النصوص الدينية، وكيفية فهم

(*) أستاذٌ مساعد في جامعة سيستان وبلوشستان، كلية الشريعة والمعارف الإسلامية، قسم علوم القرآن والحديث.

الشروح العديدة لها، من أقدم الهواجس التي شغلت الباحثين في مجال الدين، بمَنْ فيهم المتديِّنون. أما في العصر الحديث، وخاصة بعد عصر النهضة، فقد ظهرت اتجاهات تنتقد النصوص الدينية اليهودية ـ المسيحية، وحظيت بأهمية واسعة. وقد شكلت الصعوبات الباطنية للنصوص القديمة، والمعتقدات الدينية التي نشأت عنها، وتعميم أسلوب المعرفة التجريبية، وظهور الفلسفات المتنوّعة، تحديات جدية لقضية اللغة الدينية وإدراكها في الغرب.

ويعتبر سلب المعنى من المفاهيم الدينية، والواقعية النقدية، وغيرها، من نتائج هذه المرحلة الفكرية.

والسؤال الذي يتبادر إلى الذهن هو: هل تعدّ حلول اللغة الدينية والتفسيرية خيارنا الوحيد نحن المسلمون؟ وهل يجب أن تفرض على القرآن أم أننا غير ملزمين بذلك؟

ونظراً للاختلافات الأساسية الموجودة بين البنى الفكرية الدينية ـ القرآنية، والأسس الفكرية للمسلمين، مع الأسس الفكرية ـ الدينية للغرب، فإنّ الأساليب والمناهج المتَّبعة في المعرفة الدينية ولغة الدين متفاوتة بين هذين التيارين. ولا يمكننا بالطبع أن نغضّ الطرف عن التحديات التي تواجهها المعرفة الدينية في عصرنا الراهن، بل يتعين علينا أن نتطرّق إلى تحليل المواضيع المرتبطة بديننا، مستعينين بالتراث القيِّم والأدوات المناسبة.

وسوف نسعى من خلال هذه المقالة إلى بيان وجهات نظر العلامة الطباطبائي ـ في تفسير الميزان ـ، والمقارنة بين المناهج الغربية وآرائه.

مفهوم اللغة، من وجهة نظر علماء اللغة

يمكن للغة أن تحمل المفاهيم التالية:

١ـ اللغة واللهجة: كاللغة العربية والفارسية وغيرهما. ولغة القرآن هي العربية: **﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الأَمِينُ ❖ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنْ الْمُنذِرِينَ ❖ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾**(الشعراء: ١٩٣ ـ ١٩٥)، **﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآناً عَرَبِيّاً﴾** (الزخرف: ٣). يقول العلامة

الطباطبائي: «إنّما هو كلام عربيّ، رُوعِي فيه جميع ما يُراعى في كلام عربيّ»[١]. ويقول كذلك: « فالقرآن مستقيم في جميع جهاته، فصيح في لفظه، بليغ في معناه»[٢]. ويعتبر بأن تفوق القرآن على صعيد اللفظ والمعنى. ويبيِّن أن محاولات الأديان وعلماء اللغة قد باءت بالفشل حتى الآن. ولذلك فإنّ القرآن الكريم معيار الآداب العربية، ولم تتح هذه الفرصة لأيّ لغةٍ أخرى[٣].

٢. **مستوى الكلام المناسب للمخاطبين**: لغة القرآن هي لغة الرعيّة. فهي تبين أسمى المعارف الربانية بأبسط شكل؛ لكي يتسنّى للجميع فهمها والاستفادة منها. يقول العلاّمة في تفسير الآية ٣٢ من سورة القمر: «التيسير: التسهيل. وتيسير القرآن للذكر هو إلقاؤه على نحوٍ يسهل فهم مقاصده للعامّي و الخاصّي، والأفهام البسيطة والمتعمقة، كلٌّ على مقدار فهمه»[٤].

ويقول كذلك: القرآن كتاب لا يمكن أن يبلغه الإدراك العادي للبشر[٥].

٣. **انتظام الكلام بشكلٍ متناسب مع النظرة العالمية**: وهو ما يطلق عليه اليوم علم المعنى[٦]. يعبر القرآن عن مجموعة من النظريات ضمن إطار مجموعة من الألفاظ، ويتوقع من القارئ أن يفتش عن معاني تلك النظريات ضمن المجال الذي تتيحه له الألفاظ. فكل مفردة موجودة في القرآن الكريم مرتبطة بسائر الكلمات، وينبغي أن يتم تأويلها بشكلٍ متناسب معها. ولا يعتبر هذا النوع من اللغة أداة للكلام فحَسْب، بل يمثل نظرة حول العالم والإنسان والطبيعة. ويرى العلامة بأن القرآن يتمتع بهذه اللغة، التي يعتبر إدراكها مفتاحاً للمعارف القرآنية. فعلى سبيل المثال: تستخدم مفردة «جناح» في الثقافة العامة عن أطراف الطير، لكنه يقول: «جناح: وهو من الطائر بمنزلة اليد من الإنسان، يتوسل به إلى الصعود إلى الجوّ، والنزول منه، والانتقال من مكان إلى مكان بالطيران».

نظريات اللغة الدينية

ظهرت العديد من النظريات في هذا المجال. وسوف نشير من بينها إلى تلك التي تطرق إليها العلاّمة بشكلٍ مباشر أو غير مباشر.

١ـ الفلسفة الوضعية(٧): يعتبر الوضعيون إمكانية التحقّق على الصعيد الحسي معياراً للمفاهيم في امتلاكها للمعنى. ومن هذا المنطلق يرَوْن أنّ كافة المفاهيم الميتافيزيقية والأخلاقية والدينية تفتقر إلى المعنى، ولا يمكن التعبير عنها بالصدق أو الكذب، ولا تتمتع بأيّ جانب معرفي(٨). أما العلامة الطباطبائي، وكافّة المفسرين، فيعتبرون أن القضايا القرآنية ـ بما فيها الحقيقية والاعتبارية ـ ذات معنى صحيح ومطابق للواقع.

﴿نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ﴾: يقول العلاّمة: المراد بالحقّ في القضايا الحقيقية مطابقته في القضايا الاعتبارية، وبلوغ الهدف والتناسب مع القيم الاجتماعية والأخلاقية(٩).

ويقول في اختلاف الحقّ عن الصدق: العلم والوعي صدقٌ بما يطابق الخارج، وحقٌّ بما يطابقه الخارج.

ويقول في تفسير الآية الكريمة: إنّ تلازم الكتاب مع الحقّ يمنع تعرّضه للبطلان، أو اختلاطه به أثناء نزوله(١٠).

الإشكالات الرئيسة التي تعتري هذه النظرية

٢ـ نظرية المفاهيم الدينية والإنشاء: تعرف هذه النظرية خطأً بعدم المعرفية. وترى أن المفاهيم الدينية إنشائية، وغير مشرفة على الخارج، ولا تمثّله. وظهرت ضمن إطار هذه النظرية أربع نظريات أخرى، شهدت اثنتان منها أتباعاً بين المسلمين. ويذكر أن وجهة النظر هذه قد بينها (وليام آلستون)، الذي ألّف كتابين معروفين حول فلسفة الدين، هما: (فلسفة اللغة)، الذي يعدّ من أهم مؤلفات فلسفة الدين في أمريكا؛ و(ماهية الله ولغة الإنسان)، الذي يضم مجموعة من المقالات التي قام بتأليفها(١١). وتقسم هذه النظرية إلى مجموعة من الأقسام التي سنتطرق في ما يلي إليها، وإلى وجهة نظر العلامة الطباطبائي حولها.

٣ـ نظرية الرمز والكناية والتمثيل: وتعرف كذلك بالرمزية، حيث يعتقد أتباعها بأن المفاهيم الدينية ذات رموز تدلّ على أمور معينة في عالم الطبيعة. فعندما

يقال في الكتاب المقدَّس بأن الله راعٍ وصخرة، فالمقصود بالراعي هو المشيئة الإلهية، والصخرة تدل على الملجأ والمرتكز. فالله حصن قويّ، ومشيئته تحكم الرعية[١٢].

يرى العلاّمة أنّ مفردات القرآن تمثل مفاهيم مختلفة، سنشير في ما يلي إلى بعضٍ منها: ﴿**مَثَلُ الَّذِينَ حُمِّلُوا التَّوْرَاةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوها كَمَثَلِ الْحِمارِ يَحْمِلُ أَسْفاراً**﴾ (الجمعة: ٥)؛ ومنه أيضاً: المثل بمعنى الصفة، كقوله تعالى: ﴿**انْظُرْ كَيْفَ ضَرَبُوا لَكَ الأَمْثالَ**﴾(الفرقان: ٩)، وإنما قالوا لهﷺ: مجنون وساحر وكذاب، و نحو ذلك[١٣].

ـ **التعبير عن المعقول بالمحسوس**: يقول العلامة في تفسير الآية ١٧ من سورة الرعد: يخبرنا هذا المثال بأنّ حقائق العالم المشهود ذات رموز مناسبة لتصوير عالم الغيب والحقائق المعنوية. ومن هذا المنطلق فمثل المعتقدات الصحيحة في نفس المؤمن كمثل الماء الذي يهطل من السماء، ويجري في أنهار متنوعة؛ ليستفيد منه الناس، ويعمّ بينهم الخير والبركة؛ ومثل المعتقدات الباطلة في نفس الكافر كمثل الزبد الذي يتشكَّل على السيل، ويزول سريعاً[١٤].

ـ **الحقائق المتنازلة**: يبين العلامة في تفسير الآية ٧ من سورة آل عمران بأن فهم عموم أفراد البشر يقتصر على المحسوسات، ولا يمكن لهم أن يدركوا ما فوق ذلك بسهولة؛ ومن جهةٍ أخرى فإن هداية الله لا تقتصر على فئة معينة، بل ينبغي أن يتمتع بها كافة الناس بمختلف طبقاتهم. وبما أن القرآن يشمل التأويل فقد أدَّت هذه الخصائص ببيانات القرآن الكريم إلى جانب المثل. ﴿**إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآناً عَرَبِيّاً لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ❖ وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيٌّ حَكِيمٌ**﴾، أي إن القرآن الكريم جاء بالمفاهيم التي اعتادت عليها أذهان البشر، وعرفتها، وقام بتقديم المفاهيم غير المعتادة لديهم ضمن إطار تلك المفاهيم المعروفة؛ وذلك لكي يتمكن الناس من فهمها. ورغم أن الآيات الكريمة لم تبيِّن ذلك بشكل صريح، بل من خلال الكناية والإشارة، لكنّها لم تكتفِ بالإشارة إليها، بل بينتها من خلال مثال حول الحقّ والباطل: ﴿**أَنْزَلَ مِنْ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا فَاحْتَمَلَ السَّيْلُ زَبَداً رَابِياً...**﴾. مما تقدّم يتبين لنا أن البيانات اللفظية للقرآن الكريم أمثلة تتضمن المعارف الإلهية الحقة. ولكي يبين الله تعالى هذه المعارف للناس كان لا بُدَّ من تقديمها بمستوىً يناسبهم؛ لأن معظم

الناس لا يدركون إلاّ الحسّيات، ولذلك ينبغي بيان المعاني العامة لهم ضمن إطار الحسّيات(١٥).

ويبين العلامة كذلك في تفسير الآية ١٧٢ من سورة الأعراف أن العالم الإنساني قبل نشأته كان ذا وجود مكتوب، لم يغفل للحظة عن ذكر الله، لكن الهبوط إلى العالم المادّي الممتزج بالحجب والغفلة جعله يغفل عنه. في النشأة المثالية يشهد البشر بربوبية الله تعالى، وليس لهذه النشأة أيّ تقدّم زمني على هذا العالم، بل هي محيطة به، ومرافقة له. ومن هذا المنطلق فإن تلك الشهادة ذات تقدّم في الرتبة على الدنيا، وهي ذات مفهوم حقيقي... ولذلك فإنّ قوله تعالى: ﴿**أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ**﴾ حقيقي، وليس بيان حال؛ لأن البشر آنذاك أدركوه بالاعتراف من خلال مشاهدة التكلّم الإلهي، و﴿**قَالُوا بَلَى**﴾ بلسان الحقيقة، وليس بلسان حالهم(١٦). إنه يعتقد بأن تيار الإنسان تيار برزخي، وعالم مثالي، ذو نشأة ما وراء مادية(١٧). كما أن طلب التحكيم من داوود عليه السلام من قبل شخصين متخاصمين، ورواية شقّ قلب الرسول، من هذا القبيل(١٨).

ويرى العلامة في بعض الحالات أن لغة القرآن والدين لغة تمثيلية.

فعلى سبيل المثال:

ـ **قصّة أمر الملائكة وإبليس بالسجود لآدم**: يعتبر العلامة أن هذا الأمر تكويني، وليس تشريعياً، ويقول: إن الآيات ترشدنا إلى أن هذا الأمر تكويني(١٩).

ـ **قصّة الجنة ونزول آدم**: يبدو أن هذه القصة تمثيلية؛ لأن الإنسان لم يكن يتمتع بالسعادة والكرامة قبل نزوله(٢٠).

ـ **مخاطبة السماوات والأرض**: جاء في سورة فُصِّلت بأن الله تعالى يأمر السماوات والأرض بالقدوم. ويرى العلامة بأن هذا تمثيل لصفة الإيجاد والتكوين على مستوى الفهم العربي(٢١).

ـ **عرض الأمانة على السماوات والأرض**: في تفسير الآية ١٧٢ من سورة الأحزاب، الذي يتضمن عرض الأمانة على السماوات والأرض، فهنالك آراء عديدة: ١ـ عرض الأمانة على أهل السماوات والأرض؛ ٢ـ عرض الأمانة عليها ذاتها؛ بسبب وجود العلم فيها؛ ٣ـ تفسير العرض بالمعارفة والمقابلة؛ ٤ـ الفرض والتقدير فقط. ولا يعتقد العلامة

بأن هذه الآراء بعيدة عن الضعف، فهو يرى أن...[٢٢].

ـ غضب يونس؛ يعتقد العلامة أن يونس في اعتزاله قومه، وابتعاده عنهم، كمَنْ يغضب من مولاه، ويظنّ أنّ مولاه لن يبلغه[٢٣].

ويعتبر العلامة كذلك أن تعابير مثل: العرش واللوح والقلم عبارة عن مفاهيم تمثيلية، ويضيف: إن المراد منها تقريب المفاهيم الإلهية السامية إلى الذهن البشري؛ لأنّها أعلى درجة منه[٢٤].

العلاقة بين الرمز والأسطورة: يقصد بالرمز في بعض الأحيان الأسطورة، وهي أخبار كاذبة وغير واقعية[٢٥]. ويرى قسم من منظّرينا أن لغة الدين عبارة عن أسطورة، وأن الدين يعبِّر عن نظرته وتفكّره حول الوجود من خلال لغة الأسطورة.

ويرى العلامة في هذا المجال أن ذلك خطأ جسيم؛ لأن قضية كتابة القصص وفنونها لا ترتبط بالقرآن الكريم، والقرآن ليس كتاب تاريخ أو رواية، بل القرآن كتاب لا يستعين أبداً بالقصص الكاذبة والمضلّلة؛ بغرض إحقاق الحق والإرشاد.

إنّ ما يضمه القرآن عبارة عن حجّة لمَنْ يتمسك به، وحجة على مَنْ يتركه. وعلى أيّ حال فكيف يمكن لعالم فضولي أن يسمح لنفسه بالقول بأن كتاباً يستعين بالقصص الكاذبة والمضلّلة؛ بغرض إحقاق الحقّ والإرشاد، ﴿**إِنَّهُ لَقَوْلٌ فَصْلٌ ❁ وَمَا هُوَ بِالْهَزْلِ**﴾؟![٢٦].

ويقول العلاّمة، ردّاً على أولئك الذين ينظرون إلى قصص القرآن نظرة تطبيقية: «وهذا خطأ؛ فإن ما ذكره من أمر الفنّ القصصي حقّ، غير أن ذلك غير منطبق على مورد القرآن الكريم، فليس القرآن كتاب تاريخ، ولا صحيفة من صحف القصص التخييلية، وإنما هو كتاب عزيز، لا يأتيه الباطل من بين يديه، ولا من خلفه. وقد نص على أنه كلام الله سبحانه، وأنه لا يقول إلاّ الحقّ، وأنْ ليس بعد الحقّ إلاّ الضلال، وأنه لا يستعين للحقّ بباطل، ولا يستمدّ للهدى بضلال، وأنّه كتاب يهدي إلى الحقّ وإلى صراط مستقيم، وأن ما فيه حجّة لمَنْ أخذ به، وعلى مَنْ تركه، في آيات جمّة لا حاجة إلى إيرادها، فكيف يسع لباحثٍ يبحث عن مقاصد القرآن أن يجوِّز اشتماله على رأي باطل، أو قصة كاذبة باطلة، أو خرافة، أو تخييل؟!»[٢٧].

٤. نظرية عدم المعرفية: وهي عبارة عن إنكار أصل اللغة، أو حصرها بمفاهيم تجريبية، أو فلسفات وضعية، تتعارض مع الأسس والمسلّمات الخاصّة بالأديان السماوية. ويرى العلاّمة بأن المناهج المذكورة قد فرضت على لغة القرآن، وليست متناسبة مع الآيات القرآنية الكريمة[٢٨].

تؤكّد نظرية النزعة الأخبارية بأن معاني القرآن وظواهره غير قابلة للفهم من قبل المخاطبين، وبالتالي لا يمكن الاحتجاج بها، إلاّ إذا أيّدتها رواية عن المعصومين.

وتعدّ الآية التالية أحد الأسس الهامّة لهذه النظرية[٢٩]: ﴿**هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ**﴾ (آل عمران: ٧). إنّهم يعتبرون بأن أيّ تفسير وتمسك بظواهر الآية الكريمة هو تأويل للقرآن، وهذا ما لا يملك صلاحيته إلاّ المعصومون.

ويعتبر العلامة أن ذلك تخطئة للعقل؛ لأن أصل الوجود هو الله تعالى، والنبوة والقرآن يثبتان بالعقل. كما أنّ المذهب السابق غير متناسب مع القرآن؛ لأن القرآن يدعو البشر إلى تدبُّر آيات الله.

طرحت نظرية عدم المعنى في تفسير الكلام المقطع للقرآن، وهنالك أكثر من عشر وجهات نظر في تفسيرها.

ويفسِّر العلامة هذا الكلام بأنه عبارة عن رموز بين الله ورسوله، ولكنّ المجال هنا لا يسمح بالإشارة إليها.

٥. نظرية اللغة الدينية العرفية: ترى هذه النظرية بأن اللغة الدينية هي ذاتها اللغة العامية السائدة بين الناس، وأن أكثر كلماتها تستخدم بمعناها الحقيقي، وأحياناً بمعناها الافتراضي، مثل: الكناية والاستعارة والتشبيه والتمثيل وغيرها. ويتبع أهل الحديث وأصحاب النزعة الظاهرية هذه النظرية.

ورغم أنّ العلامة يرى في القرآن الكثير من تلك اللغة إلاّ أنه لا يعتبر لغة القرآن عرفية بشكلٍ مطلق[٣٠].

يمكننا أن نستشف من ظاهر بعض العبارات التي أوردها العلامة أنه يصف لغة

الدين، وخاصة لغة القرآن، بلغة عرف العقلاء. لكننا إذا تأملنا جيداً فيها لاكتشفنا بأن هذا الحكم ليس بحكمٍ عام، بل تقيّده بعض الشروط. ويقول العلامة، في استنادٍ إلى الآية الكريمة: ﴿أَفَلَا يَعْقِلُونَ﴾: تدلّ على الفهم العادي للقرآن[٣١]. وإن الله تعالى في دعوته للناس وإشارده لهم قد تحدَّث بلغتهم[٣٢].

كما يرى العلامة، مستنداً إلى الآية الكريمة، أنّ الله تكلّم مع الناس في دعوتهم وإرشادهم بلسان أنفسهم، وجرى في مخاطباته إيّاهم وبياناته لهم مجرى العقول الاجتماعية[٣٣].

وفي مؤلَّفاته باللغة الفارسية يؤكِّد العلامة على عرفية القرآن، وإمكانية فهمه، قائلاً: يتناسب القرآن الكريم مع أبسط المستويات التي يشهدها فهم العامّة من الناس[٣٤]؛ لأن القرآن الكريم يخاطب الناس أجمعين، دون أن يقيم الحجّة، بل بمجرد الاستناد إلى أمر الله تعالى يأمرهم بقبول الأصول العقائدية، كالتوحيد والنبوة والمعاد، والأحكام العملية، كالصلاة والصيام وغيرها، وينهاهم عن البعض الآخر من الأعمال. ولو لم يكن يعتبر تلك البيانات اللفظية بمثابة حجّة لما أمر الناس بالطاعة[٣٥].

ويشير العلاّمة إلى بُعْد القرآن عن الألغاز، ويؤكِّد على أن مفرداته ومفاهيمه تكشف بنفسها عن معانيها بشكلٍ كامل: إنّ ما يدلنا عليه التأمل الكافي في الآيات القرآنية وأحاديث أهل البيتعليهم السلام هو أن القرآن بلغته الجميلة وبيانه الجليّ لم يعمد إلى استخدام الألغاز، ولم يقدّم مواده إلى الناس إلاّ ضمن قالبه اللفظي الخاصّ. ولذلك تنبغي معرفة لغة القرآن من القرآن ذاته، وليس من خارجه. وليس من دليلٍ على خلاف ذلك[٣٦].

ويكشف القرآن الكريم، الذي يعدّ من طبقات الكلام، عن مقصوده كسائر أنواع الكلام العادية، ولا يعجز عن دلالة نفسه، ولا يأتي بأدلّة من الخارج.

أوجه الاختلاف بين كلام الله وكلام الناس

١ـ لفهم كلام الناس يكفي الاعتماد على المفردات والمبادئ اللفظية، لكنّ

ذلك لا يكفي لفهم كلام الخالق عزَّ وجلَّ. ويقول العلامة في هذا الشأن: عندما نسمع البشر يتحدّثون فإنّنا نحكم بالاستفادة من القواعد العامّة للغة، أما كلام القرآن فلا يسري عليه ذلك؛ فكلماته في الوقت ذاته الذي تراها فيه منفصلة متّصلة ببعضها[٣٧].

٢ـ المسامحة في كلام العرف ممكنة، وليس في كلام الله: نحن البشر نتكلم بموجب ما يدركه عقلنا من المعاني، سواءٌ كنا بلغاء أم لا...، ومن سمات الكلام البشري القياس والمسامحة، لكن كلام الله سبحانه وتعالى ليس كذلك، وهو منزَّه عن النقائص والعيوب، وعلمه يحيط بكل شيء[٣٨].

ونستنتج ممّا تقدم ذكره أن كلام الله، ورغم كونه عربياً، لا يقارن بكلام البشر. ورغم أن لغة القرآن لغة بسيطة، إلاّ أنها تحمل في طياتها العديد من المعارف السامية لا يدركها إلاّ «المطهَّرون»: **﴿لاَ يَمَسُّهُ إِلاَّ الْمُطَهَّرُونَ﴾**، **﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾**.

٦ـ النظرية التركيبية (نظرية العلاّمة): تنهل لغة الدين من وجهة نظر أتباع هذه النظرية من لغات مختلفة (التصريح والكناية والاستعارة والرمز وغيرها)، بشكل يتناسب مع المادة التي تقدّمها، وتخلق بين كافة الأجزاء علاقة منتظمة، يمكن من خلالها التوصّل إلى النظرة العالمية للدين. ويُعتَبَر العلاّمة من أتباع هذه النظرية في لغة القرآن، ويرى أن قضاياه تركيب من الإنشاء والرمز والتمثيل والكناية والاستعارة والحقيقة والافتراض وغيرها.

سمات لغة القرآن من وجهة نظر الطباطبائي

١ـ انتظام اللغة والمعارف القرآنية: يذكر العلامة الطباطبائي في تفسير الميزان، بشكلٍ غير مباشر، انتظام اللغة والمعارف القرآنية، وأنها سلسلة متّصلة ومنظمة، تقوم بتحقيق هدفٍ معين.

وقد أشار العلامة إلى هذا الجانب في اختيار طريقة التفسير الموضوعي، وتفسير القرآن بالقرآن، والكشف عن معناه عبر وحدة السياق.

يقول العلامة: البيان القرآني كلامٌ ترتبط ألفاظه ببعضها، في الوقت ذاته التي

نراها منفصلة، أي إن كلّ مفردة منها تدلّ على الأخرى، وتشهد على مرادها، كما بين الإمام عليّ. لذلك لا ينبغي لنا أن نكتفي بما تدلّ عليه آية معينة، دون التدقيق والتدبر في سائر الآيات: ﴿**أَفَلاَ يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلاَفاً كَثِيراً**﴾.

ويشرح العلامة، بموجب وجهة النظر هذه، العديد من المفردات القرآنية. فعلى سبيل المثال: يشير إلى الكتاب بمعنى «حكم ملزم»، وكذلك «معنى قوي». وخلافاً للعرف يعتبر القلب بمثابة النَّفْس والروح[٣٩].

ويرى العلامة في مجموعة المعارف القرآنية هرماً يتموضع التوحيد على رأسه، ويقول: ترتكز الآيات القرآنية في هذه المعارف الإلهية المفصَّلة إلى حقيقة واحدة، وهي الأصل، وما تبقّى فروع وأوراق. وهذا الأصل هو توحيد الله سبحانه وتعالى[٤٠].

ويعتقد، كسائر العارفين، أنّ محدوديّة المخاطَبين وألفاظهم وكلامهم لا يمكنها شرح سوى بعض جوانب الحقائق المتقدّمة. وفي الحقيقة فإنّ لغة القرآن تلعب دور المثل والتمثيل، مقارنة بالحقائق الغيبية[٤١].

ويرى كذلك أن بيانات القرآن الكريم تتمتَّع بجانب المثل بالنسبة إلى الباطن الذي تحمله، أي إنها عبارة عن أمثال، غرضها تقريب المعارف الإلهية التي تسمو عن مستوى الإدراك البشريّ إلى ذهن البشر[٤٢].

ويستند العلاّمة إلى آيتين كريمتين، هما: ﴿**وَلَقَدْ صَرَّفْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ**﴾ (الإسراء: ٨٩)؛ ﴿**وَتِلْكَ الأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلاَّ الْعَالِمُونَ**﴾(العنكبوت: ٤٣).

ولربما توهَّم القارئ أن اشتمال القرآن على أمثالٍ واضحة دليلٌ على أن القرآن مَثَلٌ بأكمله. لكنّ العلامة يجيب على ذلك بتمسكه بالآيات المذكورة، قائلاً: وفي القرآن الكريم أمثلة عديدة، لكنّ الآيات المتقدّمة مطلقة. وبالتالي ينبغي القول بأن كافة البيانات القرآنية هي أمثال بالنسبة إلى المعارف السامية، التي تعدّ المقاصد الحقيقية للقرآن[٤٣].

٢ـ اشتمال القرآن على حقائق فوق مادية: ينهل القرآن الكريم من مجموعة من

الحقائق والمعنويات البعيدة عن قيد المادة والجسمانية، والتي تسمو على مراحل الحسّ والمحسوس والقوالب اللفظية التي تنتج عن حياتنا المادّية. والقوالب اللفظية لا تصلح لتلك الحقائق والمعنويات حسب نوعها. والعمل الوحيد الذي غاب عن الساحة هو أن هذه الألفاظ استخدمت لمنح الوعي للعالم البشري(٤٤).

٣ـ عدم معرفة عمق القرآن: يرى العلامة أن ابتلاء الأذهان العرفية بالتلوّث المادّي وهوى النفس سببٌ آخر من أسباب تفوُّق القرآن وسموّه؛ لأن الماديات تحول دون بلوغ الأذهان البشرية أعماق القرآن ومفاهيمه(٤٥).

٤ـ عدم كفاية الفهم والقواعد العرفية في تفسير لغة القرآن: يقول العلاّمة: إنّ الاستعانة بالفهم والقواعد العرفيّة يبعث على تشوّش الفهم واختلاله(٤٦).

٥ـ جزميّة لغة القرآن: نشأت لغة القرآن عن المقامات الغيبية والعالم المطلق الصادق والمطابق للواقع، لكنّ قصور العقل البشري في العلم ونقله يمكن أن يؤدي إلى احتمال عدم صدق اللغة العرفية.

فالإنسان يعتبر المعاني والمفاهيم التي أدركها بعقله أساساً للكلام، ومن جهة أخرى فإنّ ما يقبل الإدراك بالنسبة له يمكن إدراكه بالفهم المكتسب، الفهم الذي يكتسبه من حياته الاجتماعية التي ترتكز على القياس، ولذلك يمكن للتسامح والتساهل أن يشقّ طريقه عبر العقل البشريّ. ومن ذلك: استخدام كلمة «كثير» بدلاً من «جميع»؛ و«غالباً» بدلاً من «دائماً»؛ وإلحاق الأشياء النادرة بالأشياء المعدومة. هذا كلام البشر، لكنّ كلام الله سبحانه وتعالى منزَّه عن هذا القصور، فعلمه محيطٌ بكل شيء(٤٧).

٦ـ فهم القرآن بالقرآن: يقول العلاّمة، مخالفاً الأخباريين الذين يرَوْن سبيل فهم القرآن مسدوداً: لقد بيَّن سبحانه وتعالى سبيل إدراك القرآن، وليس هنالك حاجة لوضوح أكثر(٤٨). ويشير إلى الآية الكريمة: ﴿**أَفَلاَ يَتَدَبَّرُونَ**﴾، قائلاً: تبين هذه الآية أن إبهام بعض الآيات يزول ببعضها الآخر(٤٩). ويقول كذلك: لا توجد في القرآن الكريم أيّ آية لا يمكن تشخيص مدلولها، فضلاً عن أن القرآن الكريم يصف نفسه بالنور والهادي والبيان، ولا تقصر آياته عن بيان المراد الواقعي... فآيات القرآن إمّا قوية

بلا واسطة، كالقوة ذاتها؛ وإما بواسطة، كالمتشابهات[٥٠]. يعرف أسلوب العلامة في التفسير بـ «تفسير القرآن بالقرآن»، لكن الجانب الحَسَن هو أن هذا الأسلوب هو أسلوب حصريّ، أي إنّ لغة القرآن جليّة، والآيات التي تضم نوعاً من الإبهام لا تحتاج إلى شواهد خارجية، بل يمكن رفع إبهامها بواسطة الآيات القويّة. «فمَنْ زعم أن كتاب الله مبهَمٌ فقد هلك وأهلك»[٥١].

ومن هنا نتبين أنّ العلامة يرى لغة القرآن مختلفة عن اللغة العرفية، رغم تناسبها معها. ولذلك ينبغي الدخول إلى معرفة القرآن من باب معرفة اللغة العرفية، وذلك شرطٌ لازم، وليس بكافٍ. ولذلك فقد أطلق على لغة القرآن «اللغة العرفية الخاصّة».

٧ـ **احتواء القرآن على الظاهر والباطن**: يقول العلامة، نقلاً عن إحدى الروايات: «إنّ للقرآن ظهراً وبطناً، ولبطنه بطنٌ إلى سبعة (أو سبعين) أبطن».

يتميز القرآن بمستويات مختلفة، وظاهر وباطن نسبيّ. وهذا يؤدّي بنا إلى نتيجتين:

١ـ تتمتّع المعاني القرآنية بمراتب تختلف معاني الدين باختلافها.

٢ـ الظاهر والباطن نسبيّ في كلّ أمر. فظاهر القرآن يمثّل المعاني الظاهرة التي تتبادر إلى الذهن في البداية؛ وباطنه هو ما يستتر خلف حجاب المعنى الظاهر[٥٢].

ويضيف العلاّمة: لا تتعارض تلك المعاني الظاهرية والباطنية مع بعضها البعض. ولأجل الدخول إلى المستويات الباطنية ينبغي العبور إليها من باب المستويات الظاهرية، حيث يعتبر الظاهريات مغلقة، ويؤكد على حفظ ظاهر القرآن ما لم تكن هنالك شواهد عقلية ولفظية مخالفة له. كما ويرفض المعاني الباطنية التي تخالف الظاهر دون شاهد.

يقول: للقرآن مراتب مختلفة من المعنى، مترتبة طولاً، من غير أن يكون الجميع في عرض واحد، فيلزم استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد، أو مثل عموم المجاز، ولا هي من قبيل: اللوازم المتعدّدة لملزوم واحد، بل هي معانٍ مطابقية، يدلّ على كلّ واحد منها اللفظ بالمطابقة، بحسب مراتب الأفهام[٥٣].

٨. **التأويل والتنزيل**[٥٤]: يقول العلامة: التأويل ليس من قبيل المعاني المرادة باللفظ، بل هو الأمر العيني الذي يعتمد عليه الكلام.

فإنْ كان الكلام حكماً إنشائياً، كالأمر والنهي، فتأويله المصلحة التي توجب إنشاء الحكم وجعله وتشريعه. فتأويل قوله: ﴿**أَقِيمُوا الصَّلَاةَ**﴾ مثلاً هو الحالة النورانية الخارجية التي تقوم في نفس المصلي في الخارج، فتنهاه عن الفحشاء والمنكر.

وإنْ كان الكلام خَبَرياً؛ فإنْ كان إخباراً عن الحوادث الماضية كان تأويله نفس الحادثة الواقعة في ظرف الماضي، كالآيات المشتملة على أخبار الأنبياء والأمم الماضية، فتأويلها نفس القضايا الواقعة في الماضي؛ وإنْ كان إخباراً عن الحوادث والأمور الحالية والمستقبلة فهو على قسمين: فإمّا أن يكون المخبَر به من الأمور التي تنالها الحواسّ أو تدركها العقول كان أيضاً تأويله ما هو في الخارج من القضية الواقعة.

والجدير بالذكر أنّ للتأويل معاني أربعة، استخدمت ثلاثةٌ منها في القرآن الكريم، وهي:

ـ **التأويل المتشابه**: يزيل التأويل المتشابه حيرة المرء، ويعطف وجهة نظره إلى المسار الصحيح لها.

ـ **التعبير عن الرؤيا**: استعملت مفردة «تأويل» في سورة يوسف ثماني مرات بهذا المعنى.

ـ **عاقبة الأمور والمصير**: في سورة الإسراء، الآية ٣٥: ﴿**وَزِنُوا بِالْقِسْطَاسِ الْمُسْتَقِيمِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً**﴾، و(النساء: ٥٩)، و(الأعراف: ٥٣)، استعملت مفردة تأويل بهذا المعنى[٥٥].

٩. **المحكم والمتشابه**: يعتبر العلامة أن الآية المحكمة هي الآية ذات المعنى الجليّ والمستقلّ، والآية المتشابهة عكسها[٥٦].

يرى العلامة أن الآيات المتشابهة جلية من حيث المفهوم، وأن التشابه في مراد الآيات فقط[٥٧]. ويقول العلامة حول تعريف المتشابه ونقده: يعتبر العديد من المفسِّرين أن الآيات المتشابهة هي الآيات التي لا يراد منها ظاهرها، ولا يمكن إلاّ للخالق عزَّ

وجلَّ أن يعرف المراد الواقعي منها، والذي هو تأويلها...

ورغم أن وجهة النظر هذه سائدة بين العديد من المفسِّرين، إلاّ أنها لا تنطبق على دلالة سائر الآيات القرآنية؛ لأنه لا توجد في القرآن الكريم أيّ آية لا يمكن تشخيص مدلولها، فضلاً عن أن القرآن الكريم يصف نفسه بالنور والهادي والبيان، ولا تقصر آياته عن بيان المراد الواقعي.

النتيجة

مما تقدّم يتّضح لنا أن لغة القرآن، ورغم نزولها بناءً على ثوابت عرفية، إلاّ أنّها تتميّز عنها باختلافات أساسية تنقض نظرية اللغة الدينية العرفية.

وفي ما يلي بعضٌ من تلك الاختلافات:

١ـ **انتظام لغة القرآن**: تتميّز أكثر المفاهيم اللغوية بظهور كلاميّ قابل للاحتجاج، ولكنْ بما أنّ القرآن نزل طوال ٢٣ سنة ينبغي مراجعة كافة آياته؛ لأجل إدراك المقصود الرئيسي لآيةٍ معينة؛ لأن القرآن يشمل المطلق والمقيِّد، العامّ والخاصّ، الناسخ والمنسوخ، والمتشابه والمحكم. ومواضعها غير معيَّنة بصورة مضبوطة ومشخصة. فانعقاد آيات القرآن لا يتمّ بآية أو سورة، بل بالقرآن بأكمله.

٢ـ **عدم الاكتفاء بالقواعد الأدبية والعرفية في لغة القرآن شرط لازم**، لكنّه غير كافٍ؛ لأنّ القرآن يسمو على اللغة العرفية، وذلك بدليل نزوله بصورة تدريجية، واحتوائه على مفاهيم غيبية.

٣ـ **تعدُّد مستويات القرآن**: تتمتع اللغة العرفية عادةً بمعنى واحد، ومفهوم رئيس يقصده المتكلِّم، حسب الظاهر، لكنّ اللغة القرآنية تتميَّز بالعديد من المعاني التي أشرنا إليها آنفاً.

٤ـ **الدقّة النسبية في الكلام العرفي**: تعاني اللغة البشرية من القصور؛ بسبب التسامح والتساهل، ممّا يؤدّي إلى ظهور الأخطاء فيها، لكنّ لغة القرآن ليست كذلك.

ونستنتج أنّ العلامة يرى أن لغة القرآن، ورغم نزولها بناءً على الأصول العرفية،

وإمكانية إدراكها من قبل الآخرين، لكنها تتفوق عليها، ويمكن القول بأنّ لغة القرآن لغة عرفيّة خاصّة.

تَعتبر نظرية اللغة الخاصة أنّ لغة القرآن أشمل من اللغة العادية والعرفية. ولتفسير القرآن ينبغي اتّخاذ مذهب خاصّ. وهذه النظرية أقرب إلى وجهة نظر العلامة الطباطبائي، الذي يقبل بأن لغة القرآن عرفية، لكنه يؤكِّد على عدم الاستعانة بالقواعد العرفيّة وفهمها، بل تنبغي مراجعة القرآن ذاته.

الهوامش

(١) الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ٣: ٨٠.

(٢) المصدر السابق ١٣: ٢٣٨.

(٣) المصدر السابق ١: ٦٧.

(٤) المصدر السابق ١٩: ٧٧.

(٥) المصدر السابق ٥: ١٧، ١٣: ٢٦٣، ١٩: ١٣٨.

(٦) يرى إيزوتسو أن علم المعنى عبارة عن نوع من علم البحث في ماهية النظرة العالمية لشعب معين خلال فترة معينة من التاريخ، عبر تحليل أسلوب معرفة المفاهيم والتصوّرات الثقافية الرئيسة التي وفّرها ذلك الشعب لنفسه، وتبلورت في كلماته المفتاحية.

(٧) تطلق على مجموعة من الأفكار، وتتكون حلقة فين من شخصيات، مثل: موريس شليك ورودلف وغيرهم. (بيل إداورز، موسوعة الفلسفة، ج٣؛ بهاء الدين خرمشاهي، الوضعية المنطقية، دار النشر العلمية والثقافية، طهران، ١٩٨٢م؛ روشن سعيدي، تحليل لغة القرآن وعلم الأسلوب المرتبط بفهمها: ١١٥ ـ ١٢٣، ٢٠٠٤م).

(٨) باربور، آراء مختلفة حول علاقة العلم والدين، مجلة ذهن، العدد ٣: ٨٩ ـ ٩٠؛ مصطفى ملكيان، تحقق المفاهيم الدينية: ٢٤ ـ ٢٥؛ آلفرد جويس آير، الحقيقة والمنطق: ٣٩.

(٩) الميزان في تفسير القرآن ٨: ٥٣ ـ ٥٩، ٣: ٨.

(١٠) المصدر السابق ٣: ٨، ٨: ٥٤.

(١١) لكنهاوسن، الخطاب الديني: ٢٨.

(١٢) علي زماني، زبان دين: ٣٦ ـ ٣٧.

(١٣) الميزان في تفسير القرآن ٢: ١٥.

(١٤) المصدر السابق ١١: ٣٣٨.

(١٥) المصدر السابق ٣: ٦٠ ـ ٦٣.
(١٦) المصدر السابق ٨: ٣٠٦ ـ ٣٢٢.
(١٧) المصدر السابق ٢: ١٣٢.
(١٨) المصدر السابق ٢: ٢١٧.
(١٩) المصدر السابق ٨: ٢٨، ٢٧، ٢٣.
(٢٠) المصدر السابق ١: ١٣٢.
(٢١) المصدر السابق ١٧: ٣٨٧.
(٢٢) المصدر السابق ١٦: ٣٤٩.
(٢٣) المصدر السابق ١٤: ٣١٥.
(٢٤) المصدر السابق ١٨: ١٦، ٢: ٢٥٧.
(٢٥) المصدر السابق ٧: ٥٠.
(٢٦) المصدر السابق ٧: ٢٣٥ ـ ٢٣٧.
(٢٧) المصدر السابق ٧: ١٦٥ ـ ١٦٧.
(٢٨) المصدر السابق ١: ٧ ـ ٨.
(٢٩) الذهبي، التفسير والمفسِّرون ١: ٢٥٦؛ الفخر الرازي، مفاتيح الغيب (التفسير الكبير) ١: ٣٤٦؛ ابن تيمية، الإيمان: ٨٥؛ أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميّين ٢: ٢٥١، الخطيب البغدادي، جامع البيان ٢: ٢٣٤؛ مسند أحمد بن حنبل: ٤٤ ـ ٥٠.
(٣٠) الميزان في تفسير القرآن ١: ٦.
(٣١) المصدر السابق ٣: ٨، ٥: ٤١٦.
(٣٢) المصدر السابق ٥: ٢٠.
(٣٣) المصدر السابق ٢: ١٧٥، ٣: ٢٩٢.
(٣٤) الطباطبائي، القرآن في الإسلام: ٣١.
(٣٥) المصدر السابق: ٧٤.
(٣٦) هذا الكلام مقابل للاعتقاد السائد بأن طريقة معرفة الدين خارج الدين، وليس داخله. (شبستري، نقدي بر قرائت رسمي أز دين: ١٠٥، ١٥٩، ٢٦٩، ١٧١، ٢٤٣، ٢٦٤).
(٣٧) الميزان في تفسير القرآن ٣: ١١٧ ـ ١١٨.
(٣٨) المصدر السابق ٥: ٤١٧ ـ ٤١٨.
(٣٩) المصدر السابق ٢: ١٣٢، ٢: ٢٣٤.
(٤٠) المصدر السابق ٢: ٩.
(٤١) المصدر السابق ٢: ٨.
(٤٢) القرآن في الإسلام: ٤.
(٤٣) المصدر السابق: ٣٢.

(٤٤) المصدر السابق: ٢٤؛ الميزان في تفسير القرآن ٣: ٢٤.
(٤٥) الميزان في تفسير القرآن ٢: ١٨.
(٤٦) المصدر السابق ١: ١١.
(٤٧) المصدر السابق ٥: ٣٨١.
(٤٨) المصدر السابق ١: ٨٦.
(٤٩) المصدر السابق ٧: ١٦٧.
(٥٠) القرآن في الإسلام: ٣٣ ـ ٣٤.
(٥١) الميزان في تفسير القرآن ٣: ٨٧.
(٥٢) المصدر السابق ٣: ٧٤.
(٥٣) المصدر السابق ٣: ٦٣.
(٥٤) المصدر السابق ٣: ٢٢ ـ ٢٥.
(٥٥) انظر: المعرفة والتأويل من وجهة نظر العلاّمة: ٥٤ ـ ٩٤.
(٥٦) الميزان في تفسير القرآن ٣: ١٩.
(٥٧) المصدر السابق ١: ٩.

المؤسَّسة الدينية

الوظيفة والمهام

السيد محمود الهاشمي الشاهرودي(*)

ترجمة: السيد حسن علي مطر الهاشمي

قال الله الحكيم في محكم كتابه الكريم: ﴿**إِنَّا أَنزَلْنَا التَّوْرَاةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا وَالرَّبَّانِيُّونَ وَالأَحْبَارُ بِمَا اسْتُحْفِظُوا مِنْ كِتَابِ اللّهِ وَكَانُوا عَلَيْهِ شُهَدَاءَ فَلاَ تَخْشَوُا النَّاسَ وَاخْشَوْنِي وَلاَ تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَناً قَلِيلاً وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنزَلَ اللّهُ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ**﴾ (المائدة: ٤٤).

قبل كلّ شيء أتقدَّم بالشكر الجزيل للقائمين على هذا المؤتمر المبارك، وأرجو أن يكون هذا النوع من المؤتمرات منشأً للخير الكثير على الأساتذة والفضلاء وكبار الحوزة العلمية والمؤسسات الإدارية إنْ شاء الله تعالى. كما أني أشكر الله على توفيقه إيّاي لأكون في خدمة الإخوة القائمين على هذا المؤتمر، وأشكر لهم حسن ظنّهم بي، وأرى أنهم قد بالغوا في ما خلعوه عليَّ من الألقاب، فأنا لست سوى طالب علم، وأسأل الله أن يتقبل منا ومنكم، وأن يوفّقنا في مواصلة هذا الطريق، الذي هو طريق الأنبياء والأولياء والعلماء من السلف الصالح، وأن نوفَّق لخدمته؛ ليكون لنا ذخراً ومتاعاً في آخرتنا.

أرى أن الاستشهاد بهذه الآية التي افتتحت بها كلمتي أبلغ من الاستشهاد بآية

(*) كلمةٌ أُلقيت في تجمُّع طلابي في الحوزة العلمية. والسيد الهاشمي أحد الفقهاء الكبار في إيران، ومرجع ديني، له العديد من المؤلَّفات، وهو أحد أبرز تلامذة السيد محمد باقر الصدر.

النفر ـ التي دأبنا على الاستشهاد بها في الغالب ـ في بيان موقع الحوزات العلمية والعلماء الربّانيين والفقهاء العظام، وما يلعبونه من الدور والرسالة التي يؤدّونها في التاريخ؛ وذلك لورود كلمة الفقه في تلك الآية؛ إذ يقول تعالى ﴿**يَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ**﴾، والمراد منها هو الفهم والتعلم، وليس الفقه بمعناه المصطلح. وأما الآية ٤٤ من سورة المائدة فهي زاخرةٌ بالمفاهيم الخاصّة بشأن موقع العلماء والفقهاء العظام في الإسلام، بل إنها تدل حتى على ولاية الفقيه، ونيابة علماء الدين عن الأنبياء والأئمة الأطهار بالنيابة العامّة. فإنّ هذه الآية رغم ورودها بشأن التوراة وأنبياء بني إسرائيل وعلمائهم، ولكنّ المراد منها ـ لمكان التعبير بكتاب الله ـ هو مطلق الشرائع السماوية، حيث شبَّهت الآية الشريعة الإلهية النازلة في التوراة بالنور الذي يتعين على الأنبياء والمسلمين لله أن يهتدوا به، ويحكموا على أساسه: ﴿**وَالرَّبَّانِيُّونَ وَالأَحْبَارُ بِمَا اسْتُحْفِظُوا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ وَكَانُوا عَلَيْهِ شُهَدَاءَ**﴾. فعلى هذه الفئات الثلاثة: «الأنبياء»، و«الربانيين»، و«الأحبار»، أن يحكموا بما أنزل الله، وأن يقيموا شريعة الله.

ولا يخفى معنى الأنبياء على أحد.

وأما الربانيون فقد تكفَّلت الروايات بتفسير المعنى المراد منهم، كما يستفاد من سياق الآية أنّهم أوصياء الأنبياء والأئمة؛ إذ ورد ذكرهم بعد ذكر الأنبياء وقبل الأحبار. وعليه فإنّ الربانيين هم العلماء الذين يكون علمهم علماً إلهياً، ولا يحصلون عليه من خلال التعليم والتعلُّم، الأمر الذي يحكي عن العصمة والإمامة والوصاية للأنبياء.

وأما الأحبار فهم من العلماء أيضاً، ولكنهم يحصلون على علومهم من خلال التعلُّم على يد الأنبياء والأوصياء، العلماء العارفين بمسائل الشريعة والكتاب الإلهي.

وقد ذكرت هذه الآية ثلاث مهام لهذه الطوائف الثلاث، وهي:

١ـ الحكم طبق كتاب الله، بمعنى الحكم بكلّ ما جاء في الكتاب، وعدم الاقتصار على أحكام القضاء وحلّ النزاعات فقط؛ وذلك لأن الحكم في هذه الآية قد أضيف إلى التوراة المشتملة على التشريع الإلهي الكامل، وهو تشريع يتضمّن مختلف أنواع الأحكام، ولا يختص بحلّ النزاعات والخصومات فقط. وعليه يكون المراد من

هذه الآية تطبيق جميع الأحكام الإلهية القائمة على قاعدة الدين والشريعة الإلهية، والذي هو عبارة أخرى عن إقامة حكم الله وشريعته.

٢. صيانة كتاب الله وشريعته من تحريف الخصوم والمناوئين، بمعنى المحافظة على الشريعة والدين، وهذا هو معنى التفقّه المصطلح في الوقت الراهن.

٣. الشهادة على دين الله. وهذه الشهادة أيضاً لا تقتصر على الشهادة في باب القضاء، بل المراد منها أن هؤلاء الأصناف الثلاثة يشكلون المعيار والميزان والمرجعية في جميع الأمور الدينية والإلهية، بمعنى المرجعية الاجتماعية، والرقابة على الشريعة والأمة الإلهية في جميع شؤونها. وبعبارة أخرى: إن الأنبياء والربانيين والأحبار شهود يجب الرجوع إليهم، ويجب على سائر الناس اعتبارهم المعيار الذي يجب عليهم التأسي به، واعتبارهم مثالاً للأمّة المتحدة والمتماسكة والمهدية؛ كي يحفظوا أنفسهم من الانحراف. إن هذه الأصناف تدعو الأمم إلى شريعة الله، وتعمل على إحياء النموذج الديني الجامع في المجتمعات البشرية. وقد استعملت مفردة الشاهد بهذا المعنى في القرآن الكريم في الكثير من الموارد، من قبيل:

- **﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطاً لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيداً﴾** (البقرة: ١٤٣).

- **﴿هُوَ سَمَّاكُمْ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ وَفِي هَذَا لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهِيداً عَلَيْكُمْ وَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾** (الحج: ٧٨).

- **﴿إِنْ يَمْسَسْكُمْ قَرْحٌ فَقَدْ مَسَّ الْقَوْمَ قَرْحٌ مِثْلُهُ وَتِلْكَ الأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَيَتَّخِذَ مِنْكُمْ شُهَدَاءَ وَاللهُ لاَ يُحِبُّ الظَّالِمِينَ﴾** (آل عمران: ١٤٠).

إن«الشاهد» في الإطلاق والاستعمال القرآني يعني المعيار والمرجع، ومثال الشريعة الإلهية. وهذا هو التفسير الذي نجده في الروايات الواردة في شرح هذه الآية. فقد ذكر العياشي في تفسيره روايتين في تفسير هذه الآية:

الأولى: عن أبي عمرو الزبيري، عن أبي عبد الله عليه السلام: إن مما استحققت به الإمامة التطهير والطهارة من الذنوب والمعاصي الموبقة التي توجب النار، ثمّ العلم

المكنون بجميع ما تحتاج إليه الأمّة من حلالها وحرامها، والعلم بكتابها، خاصّه وعامّه، ومحكمه ومتشابهه، ودقائق علمه وغرائب تأويله، وناسخه ومنسوخه. قلت: وما الحجة بأن الإمام لا يكون إلاّ عالماً بهذه الأشياء التي ذكرت؟ [فاستشهد له الإمام عليه السلام بهذه الآية، حيث قال]: قول الله عزَّ وجلَّ في مَنْ أذن الله لهم في الحكومة، وجعلهم أهلها [رابطاً هذه الآية بمسألة الإمامة]: ﴿**إِنَّا أَنزَلْنَا التَّوْرَاةَ...**﴾. أما الربانيون فهم الأئمة، دون الأنبياء، الذين يربّون الناس بعلمهم [لا بالعلم الذي يحصلون عليه من الناس]. وأما الأحبار فهم العلماء، دون الربانيين. ثمّ أخبر الله، فقال: ﴿**بِمَا اسْتُحْفِظُوا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ وَكَانُوا عَلَيْهِ شُهَدَاءَ**﴾، ولم يقُلْ: بما حملوا منه.

وبذلك يكون الإمام عليه السلام قد استنبط جميع الصفات التي يجب أن تتوفّر في الإمام من هذه الآية؛ لأن الربانيين والأنبياء يشرفون على الدين إشرافاً كاملاً. وهذا هو علمهم اللدني، وليس هو بالاكتساب والتحصيل والتعلم، خلافاً لما عليه الأحبار.

الثانية: وهي مروية عن الإمام الصادق عليه السلام؛ إذ يقول:«هذه الآية فينا نزلت».

إن هذه الآية شديدة الوضوح في أنها تروم بيان دور الأنبياء، ومن بعدهم أوصياء الأنبياء من الأئمة، ومن بعدهم العلماء والفقهاء في الدين في مدرسة الإسلام؛ حيث إنهم امتداد للأنبياء والأئمة. فهي تبين مسألة النيابة العامة وولاية الفقيه، وضرورة إقامة الحكومة الإسلامية. كما تبين المهام العامة الملقاة على عاتق الأنبياء والأوصياء والعلماء، وتحدِّد الشرائط أيضاً، وتثبت أن المهمة الملقاة على عاتق الحوزات العلمية والفقهاء وعلماء الدين في المنظور القرآني هي ذاتها رسالة الأنبياء والأئمة عليهم السلام، غاية ما هنالك أنّ الأنبياء والأئمّة قد تمّ تنصيبهم وعصمتهم من قبل الله بالنصب الخاص، في حين أن الفقهاء والأحبار قد استحقّوا أداء ومواصلة هذه المهمة بالنصب العام؛ وبسبب تحصيلهم العلم في مدرسة الأنبياء والأئمة، واكتسابهم نور الهداية والمعارف من الأنبياء والأئمة، فأصبحوا بذلك أهلاً لمواصلة نهجهم، وممارسة نفس الدور والرسالة التي كانت للأنبياء في المجتمعات البشرية. بمعنى أن المسؤولية هي ذات المسؤولية التي تمّ تقسيمها في هذه الآية إلى ثلاثة أقسام رئيسة، وقد تمّ تحديد أركانها على النحو التالي:

١ـ صيانة الدين من التحريف.

٢ـ الشهادة والمرجعيّة على الأمم، وبيان النموذج للناس؛ من أجل هدايتهم إلى شريعة الله.

٣ـ إقامة شريعة الله والحكومة الإسلامية.

إذن تمثّل هذه الآية الشريفة دليلاً قرآنياً على وجوب إقامة الحكومة الإسلامية. فهي تدلّ على الولاية المطلقة للفقيه، بعد الأنبياء والأئمة الأطهار، بوصفه امتداداً طبيعياً لهم. وأنا هنا لست في وارد الدخول في الأبحاث الفقهية والنظرية بشأن هذه الآية الشريفة، فإنّ ذلك يستدعي تفصيلات وتفريعات تخرجنا عمّا نحن في صدده. وإنما أريد الاقتصار على مسائل أخرى، وهي أن حركة تاريخ الإسلام والتشيّع كان على هذه الشاكلة أيضاً، بمعنى أن النبي الأكرم قام بهذا الدور، فكان ناظراً وأسوة وشاهداً، كما كان حافظاً وصائناً للشريعة الإلهية، بل كان مبعوثاً بتلك الشريعة التي هي أكمل وأشمل شريعة توحيدية، وأقام حكم الشريعة الإلهية، فأسس بذلك أكمل وأشمل حكومة في تاريخ البشرية بأسره. ثمّ واصل الأئمة الأطهار ذات النهج، وأقاموا صرح مسيرة الأحبار وعلماء الدين في تاريخ الإسلام، الأمر الذي يحدِّد دور العلماء والمؤسسة الدينية.

وفي البداية علينا الإشارة إلى هذه الحقيقة المرتبطة بما ورد في آخر الآية من بيان بعض الآفات، من قبيل: قوله: ﴿**فَلاَ تَخْشَوْاْ النَّاسَ وَاخْشَوْنِي**﴾، وهي دعوةٌ إلى عدم الخوف والوجل من الناس والطغاة وحكام الجور، وأولوية الخشية من الله؛ فإن خشية الناس تشكِّل مانعاً وعقبة وحائلاً دون تحقيق الأهداف الإلهية. والآفة الأخرى يشار إليه بقوله: ﴿**وَلاَ تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَناً قَلِيلاً**﴾، وفيها إشارة إلى ظاهرة الطمع والجشع والتهالك في طلب الدنيا، ممّا يشكِّل عنصراً آخر من العناصر التي تؤدي إلى كتمان الحقائق والتعاليم الإلهية، وإنكار الوقائع، وعدم التصريح بها.

وبطبيعة الحال فإن التاريخ المضيء للحوزات العلمية، وحركة الأئمة الأطهار بعد رحيل النبي الأكرم، وفي عصر الغيبة الصغرى والغيبة الكبرى، يمثِّل التطبيق العملي لمدلول هذه الآية، أي إنها خير مثال خارجي على الحركة

التاريخية للشيعة، بمعنى أنّ الأئمة الأطهارعليهم السلام قاموا بهذا الدور في عصرهم أيضاً، مؤكّدين على هذه المسائل الثلاث المتمثلة في (صيانة الدين وحفظه، وتطبيق الأحكام الإلهية، والإشراف والشهادة عليها)، حيث بادروا إلى الاضطلاع بجميع هذه المهامّ الثلاث بالمقدار المستطاع. فقد مارس أمير المؤمنين عليه السلام الحكم والخلافة لأربع سنوات؛ ليتمكّن من إقامة الحكومة الإسلامية الحقة، مسجِّلاً بذلك في هذه المدة أرقى حكومة شهدها تاريخ البشرية في تطبيق العدل والطهر والنزاهة والقداسة وإلغاء التمييز العرقي والعنصري على جميع المستويات. وأما سائر الأئمة عليهم السلام، فعلى الرغم من عدم تمكّنهم من إقامة الحكومة، بَيْد أنهم مارسوا دور الشاهد والمحافظ والصائن للدين على أدقِّ الوجوه. وقد مارسوا هذا الدور حتّى تجاه أصحاب المذاهب الأخرى. فلا بُدَّ من الالتفات إلى أن فقه أهل السنّة قد تمَّت صيانته والمحافظة عليه من قبل أئمة أهل البيت عليهم السلام أيضاً. فلولا جهود الأئمة في هذا الشأن لانجرف فقه السنّة وفقهاؤهم نحو الانحراف على يد حكومات بني أمية وبني العبّاس أيضاً، ولواجهوا نفس مصير الأديان اليهودية والمسيحية في التاريخ، حيث تعرّضت للتحريف والتشويه والنسخ. كما سبق للأئمة أن جدّوا في تربية أصحابهم ورواتهم، الذين تمّ التعبير عنهم في هذه الآية بـ (الأحبار)، فكان لهم الدور الرئيس في حفظ وصيانة تعاليم أهل البيت عليهم السلام والدين الإسلامي الحنيف، وأقاموا بذلك صرح هذه الحركة الإلهية الكبرى في تاريخ البشرية. ولم يقتصر ذلك على علم الفقه، بل شمل سائر العلوم والثقافات الدينية الأخرى أيضاً، حتّى رُوي عن الأئمة عليهم السلام الكثير من الروايات القيّمة في مجال العقائد والمسائل التربوية والسلوك الاجتماعي والرؤية الإسلامية والمسائل الإدارية وجميع الأمور التي يحتاجها الإنسان، حتّى أسَّسوا لتيار العلماء والأحبار المستجمعين لجميع شرائط النيابة العامّة عن الأنبياء والأئمة عليهم السلام، إلى أن وصل الأمر إلى عصر الغيبة الصغرى والغيبة الكبرى، حيث سار الفقهاء على ذات الدرب. وهذا ما نراه جليّاً عندما نطالع التاريخ الناصع للفقهاء من السلف الصالح؛ إذ نجدهم يلزمون أنفسهم بالحفاظ على الشريعة وصيانتها من جميع أنواع التحريف، ويقومون بواجب الإشراف والشهادة على الشريعة، وتعريفها للعالمين، من أمثال: الشيخ المفيد، والشيخ الطوسي،

والشيخ المرتضى ـ تغمّدهم الله برحمته الواسعة ـ، حيث مارسوا نفس الدَّوْر الذي مارسه الأئمةعليهم السلام في بيان الحقائق، وإثبات عظمة الإسلام وتعاليم أهل البيت، والدخول في نقاش مع المذاهب والأديان الأخرى، متحمِّلين بذلك جميع أصناف العَنَت والعذاب والضغوط النفسية والجسدية، وقد تمَّ زجُّهم في السجون، وحرقت كتبهم، وتمّ نفيهم، وحتّى قتلهم.

ما هي الأسباب التي أدَّتْ إلى استشهاد الشهيد الأول والشهيد الثاني؟ فقد كان الشهيد الأول من العظمة وسعة العلم بحيث كان يدرِّس في الشام على مختلف المذاهب، فكانت حلقة درسه من أكبر الحلقات الدراسية في عصره، حتّى أثار عليه ذلك حفيظة البعض، وبلغ الحسد ببعض وعّاظ السلاطين إلى حدّ الوشاية به، والتآمر عليه عند السلطان، الأمر الذي أدّى إلى استشهاده.

وهذا ما حصل للشهيد الثاني أيضاً. فقد جدَّ هؤلاء العلماء في حفظ الشريعة، لا بمعنى كتمانها وحبسها في الصدور والجوانح، بل بمعنى صيانتها في مواجهة هجمات أعداء الدين، والعمل على تحديث التعاليم الدينية وتحصينها في مواجهة أيّ فكر وثقافة دخيلة، وإظهار الشريعة في المقابل بوصفها شريعة أرقى وأنقى وأسمى من أيّ شريعة أخرى، ويعملون بالإضافة إلى ذلك على نشرها وتبليغها وتطويرها. وكانوا يمارسون دور المشرف والشاهد عليها، وقد اضطلعوا بهذا الدور على أحسن وجه. وكانوا يغتنمون الفرصة كلما سنحت من أجل إقامة وتطبيق حكم الشريعة. وبطبيعة الحال فإن هذا الجانب كان يتعارض مع حكومات الجور والطاغوت فكانوا لذلك يشكِّلون عقبة أمام تحقيق هذه الغاية. وخير شاهد على ذلك دور العلاّمة الحلّيرحمه الله في البلاط الملكي للشاه محمد خدا بنده، وأثره في تشيّع الجهاز الحاكم والبلاط الملكي. وربما كان هذا التأثير هو الذي غرس بذرة التشيُّع ليعمّ جميع الأراضي الإيرانية. والأهمّ من ذلك الدور الذي لعبه المحقِّق الكركيرحمه الله، والذي لا يخفى على أحد. فإنه بمجرد وصول الأسرة الصفوية إلى السلطة، وإنكفاء الدور العثماني وانحساره عن إيران، أخذ المحقِّق الكركي زمام المبادرة، وسخّر كلّ طاقاته، وعمل على استقطاب كبار العلماء من النجف الأشرف وجبل عامل، وجاء بهم إلى إيران،

مشكِّلاً بذلك حركة علمية وثقافية دينية هائلة. وقد كان من الثمار المباركة التي تمّ قطافها بعد هذه الحركة هو انتشار التشيُّع بين أبناء الشعب الإيراني، وتبلور الحضارة الإيرانية الشيعية الكبرى في تلك الفترة والحقبة، وظهر الكثير من العلماء الكبار في كلٍّ من الحوزة العلمية في إصفهان وقزوين وشيراز وغيرها من الحواضر الإيرانية الأخرى، بحيث لا تزال الحوزات العلمية الشيعية المعاصرة ـ بل جميع علماء العالم الإسلامي ـ مَدينةً لتلك الحركة التاريخية الكبرى، رغم أنّ الحكم لم يكن بأيدٍ صالحة تماماً، ولكنْ حيث كان على رأس السلطة حاكم شيعي، وكان يروم الدفاع عن حياض التشيّع في مواجهة الهيمنة العثمانية، التي كانت تتعصّب في عدائها للشيعة، وكانت تحثّ فقهاء السنّة ضدّ إقامة الحكم الصفوي في إيران، وتشجِّعهم على إصدار الفتوى بتكفير جميع الشيعة، عمد علماء الشيعة ـ وعلى رأسهم المحقِّق الكركي ـ إلى اغتنام الفرصة، وإظهار حقيقة تعاليم أهل البيت، وعمدوا إلى تأسيس الحوزات العلمية الكبرى في كلٍّ من إصفهان وقزوين وشيراز وغيرها، وقاموا بتطوير الحركة العلمية الفقهية والروائية والفلسفية والرجالية وغيرها من الحركات العلمية. وإلى هذه الفترة بالذات تعود أهمّ وأكبر المؤلَّفات القيّمة التي شهدها تاريخ التشيُّع، بمعنى أنهم لم يتركوا فرصة يمكن اغتنامها إلاّ واغتنموها، ولم يسمحوا لأنفسهم بالتواني والتريّث. نعم لم يكن الحكّام ليسمحوا لهم بأكثر من ذلك، ولكنّهم مع ذلك كانوا يوظِّفون هذا الهامش الضيّق لتحقيق أفضل النتائج.

كانت هذه صورة مختصرة عن رسالة الحوزات الدينية والعلمية ومسؤولية الفقهاء وعلماء الإسلام. وهي تختلف عن الصورة النمطيّة المركوزة في أذهان الكثير منا. فنحن في الغالب نتصوَّر الحوزة العلمية بوصفها مَهْداً للتعليم والتعلُّم وإلقاء الدروس الدينية، وأنّها مجرّد جامعة مختصة بعلوم أهل البيت، تعنى بقراءة بعض الدروس، وتأليف بعض الكتب في الفقه والأصول والرجال، وإذا كان هناك من هامش يمارس فيه نشاط التبليغ على نطاق ضيِّق فبها ونعمت. بَيْد أن الحقيقة هي أنّ هذا لا يشكِّل إلاّ جانباً من جوانب الرسالة العظيمة الملقاة على عاتق العلماء، أما الجانب الأكبر والأعظم من هذه الرسالة فيكمن في الحقيقة المذكورة في هذه الآية القرآنية

الشريفة، والتي تلقي بتلك المسؤولية الثقيلة ـ التي كانت على كاهل الأئمّة الأطهار ـ على كاهل الحوزات العلمية وفقهائها. ولا بُدَّ من تفهيم هذا الدور الذي يضطلع به الفقهاء والعلماء في الحوزة العلمية لجميع الذين ينتسبون إلى الحوزة العلمية. فإننا أحياناً نغفل هذا الجانب؛ بسبب انهماكنا في البحوث النظرية الدقيقة في حقل الأصول والفقه والفلسفة. وعليه يجب على الأساتذة في الحوزة العلمية أثناء إلقاء الدروس الحوزوية أن يلتفتوا إلى هذه الحقيقة، وأن يعملوا على بيانها وإيضاحها لتلاميذهم، بل يجب إدخال هذا الجانب، الذي تمّ تجاهله حتى الآن، ليكون واحداً من الموادّ الدراسية التي ترشد الطالب إلى حقيقة المسؤولية الملقاة على عاتقه؛ ليدرك الطالب أن مفهوم الحوزة يختلف عن مفهوم الجامعة؛ فإن الانتساب إلى الحوزة العلمية يعني أن تلبس جلباب الأنبياء والأئمة، وأن تتَّبع أثر العلماء الأعلام، من أمثال: الشهيد الأول، والشهيد الثاني، والسيد المرتضى، والشيخ المفيد، والشيخ الطوسي ـ تغمّد الله أرواحهم برحمته ـ، فهذا هو مضمون ولبّ رسالة الفقهاء والحوزة العلمية.

وهذا ما كان واضحاً لدى الإمام الخميني، ولذلك نجد أن البحوث الفقهية والأصولية والفلسفية لم تشكِّل عقبة دون إدراكه لحقيقة وروح الإسلام.

من هنا عندما تعمر حقيقة هذه الرسالة قلب العالم فإنه سيأخذ جميع العالم الإسلامي بنظر الاعتبار. فعلى العالم الديني إذا أراد أن يُحسَب في عداد الأحبار أن يتَّصف بجميع الصفات المذكورة في هذه الآية الشريفة. فعليه أن يكون شاهداً، وعليه أن يشرف على الناس، وأن يعيش واقعهم ومعاناتهم؛ كي يتمكن من هدايتهم والنظر في أمورهم، وأن يحافظ على الدين في مواجهة الهجمة الثقافية التي قد يتعرَّض لها من قبل المناوئين، وأن ينقذ الأمّة من الانحراف.

إنّ مثل هذا الفقيه يحمل في ذهنه هذا الهمّ منذ البداية، شأنه في ذلك شأن الأئمة والأنبياء. فلم تكن جهود الأئمة والأنبياء منحصرة بالتعليم والتعلم فقط، بل كان جلّ اهتمامهم ينصبّ على حفظ الأمة الإسلامية وصيانة الشريعة، والشهادة على ذلك. ولكنْ حيث إنّ المسائل التي تشغل بالنا في الغالب تتعلّق بالتعليم والتعلُّم، وإن العلوم الإسلامية ومراحل استيعابها تستغرق وقتاً طويلاً، فإننا غالباً ما نغفل عن

الرسالة الرئيسة والهدف الأساس، أو إننا لا نعطيه الأهمّية الكافية. ما هو الوقت الذي ننفقه للتعرف على ما يجري في العالم الإسلامي، وكيفيّة حرف المسلمين من الشيعة والسنة على السواء، والأفكار المناهضة للدين التي يتم نشرها في المجتمعات البشرية، ويعمل الأعداء من خلالها على إضلال البشرية؟! لقد كان الأنبياء والأئمة عليهم السلام مسؤولين تجاه جميع البشرية، وكانوا يعملون في ذات الوقت على هداية الناس. فهل أعطينا هذا الجانب من التفكير الوقت نفسه الذي نخصِّصه للتفكير في مسألة من فروع العلم الإجمالي مثلاً؟! هل أولَيْنا هذا الجانب ومسائل العالم الإسلامي نفس الأهمية التي نوليها لتدريسنا مثلاً؟! وما الذي نقدِّمه لهذا النظام العظيم الذي شيَّدته سواعد هذه الأمّة المؤمنة، وعلى يد السلف الصالح من علمائنا، وبفضل الروح المعنوية للإمام الخميني وشجاعته وثباته ورؤيته الثاقبة، والذي ضحّى من أجله الكثير من علماء الكبار، من أمثال: الشهيد الشيخ مرتضى مطهري، والسيد الشهيد بهشتي، والسيد الشهيد محمد باقر الصدر؟! لقد رأى السيد الشهيد محمد باقر الصدر الإنجاز الذي حقَّقه الإمام الخميني في إيران فلم تعُدْ روحه تعرف الاستقرار أو تطيق الثبات في جسده، حتّى استشهد من أجل تحقيق هذا الهدف الكبير. وقد طبعت مؤلَّفاته وكلماته بعد انتصار الثورة. وإنّكم إذا قرأتموها ستجدونها مفعمة وزاخرة بالشغف والحماس من أجل إقامة الدولة الإسلامية. وبين كتبه التي عُرضت في المؤتمر الأخير نشاهد كتاباً يحمل عنوان (الإسلام يقود الحياة)، وهو عبارة عن مجموعة من المقالات الزاخرة بدعوة الأمة الإسلامية إلى النهضة، وإلى الصحوة، وإلى التأسّي بالشعب الإيراني الذي حقَّق النصر من خلال اتّباعه لقيادة رجلٍ حكيم وفقيه، ليسجِّل بذلك أروع الملاحم التاريخية، مشيراً إلى أن هذه الحركة ستغدو مبدأ للتطورات التاريخية القادمة، وما إلى ذلك من العبارات التي تسترعي الانتباه، والتي تحتاج من كلّ شخص أن يقف عندها مليّاً؛ إذ إنها تعكس عمق الشغف الذي كان يعمر وجود هذا الشخص من أجل إقامة الإسلام، حتّى كان يروم وضع جميع تلك العلوم من الفقه والأصول والفلسفة والاقتصاد تحت تصرُّف هذا الهدف الكبير، بل إنّه وضع كل وجوده في خدمة هذا الهدف، حتّى ضحّى بمرجعيته وبنفسه، وقدّم حتى

شقيقته، فداءً لهذا الهدف.

إنّ هذه الرؤية لرسالة الفقهاء والعلماء والحوزات العلمية تغيّر من رؤية علماء الدين إلى حدٍّ كبير، وبذلك يتم التخطيط من أجل الوصول إلى الأهداف على نطاق واسع، وبشكل محدد وصائب. وإن إقامة الحكومة الإسلامية في هذا الإطار تكون من جملة إنجازات الحوزة العلمية، وواحداً من أدوار ورسالة فقهاء الإسلام والنظام الإسلامي بجميع أبعاده؛ لأن هذه الحكومة حكومة إسلامية، وهي حكومة تتقوّم بشريعة الله، وهي حكومة الأنبياء والأئمة، وكلّها تدخل في إطار الدين، ولا معنى هنا للفصل بين الدين والسياسة. وإنّ ما قيل من أنّ سياستنا هي عين ديانتنا، وإن ديانتنا هي عين سياستنا، يُمثِّل تفسيراً أميناً وصادقاً لهذه الآية؛ فإنّ هذه الآية صريحة في هذا المعنى، وقد سار الفقهاء من سلفنا الصالح على هذا النهج. وبطبيعة الحال من الممكن أن لا نجد ذلك منعكِساً في كلماتهم، ولكنّه واضح كلّ الوضوح على سلوكهم وأفعالهم. فهذا هو النهج الصحيح والسليم. ولذلك تمكّن الشيعة، قبل غيرهم من المذاهب الإسلامية الأخرى، من إقامة الحكومة الإسلامية الحقيقية في القَرْن الأخير، فكان هذا الافتخار من نصيب مدرسة أهل البيت. والسبب في هذا كلّه يعود إلى ذلك التخطيط الدقيق من قبل الأئمة الأطهار، ومن بعدهم العلماء وسلفنا الصالح، والذين تربَّوْا في أحضان مدرستهم، حيث واصلوا ذات الطريق، ولم يستسلموا للحكومات الجائرة، وعملوا على تطبيق هذه المسؤوليات الثلاث التي اشتملت عليها هذه الآية الشريفة.

لقد كانت هناك في التاريخ إنجازات كبيرة، ومنها ما تقدَّم من دور المحقِّق الكركي، والعلماء الكبار من أمثال: العلامة المجلسي، والشيخ البهائي، وآخرين كانوا في ذلك العصر الذي شكَّل منعطفاً تاريخياً، مهَّد الطريق لانتصار الثورة الإسلامية الراهنة. فمنذ ذلك الحين انتعشت وازدهرت حوزاتنا العلمية، وتمّ التأسيس للحوزات العلمية في أغلب الحواضر الشيعية، وخاصّة الإيرانية منها. واستمرّ الأمر حتّى وصل الدور إلى الإمام الخميني، وتأسيس الجمهورية الإسلامية، التي هي حكومة جمعت بين مواكبة العصر وبين أن تكون مادّتها بالكامل مستنبطة ومستوحاة من

مدرسة وفقه أهل البيت، وذلك في ظلّ الظروف الراهنة. وقد أثبتت أفضليتها على سائر النماذج التي عمد الأعداء إلى صياغتها في المنطقة صياغة مرتجلة. فقد أكد النظام الإسلامي في إيران أفضليته في صياغة الدستور والقانون الأساسي والسلطة التشريعية، وفي النظام القضائي، وفي إدارة الشؤون الاجتماعية، وفي حقل الإنتاج والعلم والتصنيع، وفي ساحة الجهاد ومواجهة الأعداء والمناوئين للإسلام، وإيقاظ العالم الإسلامي، وإحياء روح المطالبة بالعدالة، والصمود بوجه الأعداء، وعدم الخشية من الاستكبار العالمي، والاستبسال في مكافحة هذا الاستكبار. وقد تجلّت نتائج ذلك في العالم الإسلامي، بل في العالم بأسره؛ وذلك لاستناده إلى ذات الاستراتيجية المعتمدة في التيارات الإلهية التي قادها الأنبياء، ومن بعدهم الأئمة الأطهار، ثم العلماء الصالحون وأحبار هذه الأمّة، الذين ترعرعوا واغترفوا من معين العلم في مدرسة أهل البيت.

إنّه لمن الإجحاف أن يتصوَّر أحد أن دور الحوزة العلمية منحصر بالدرس والبحث، أو على حدّ تعبير البعض: (تكرار المكرَّرات)، واجترار العلوم؛ فإنّ هذا الكلام مجانبٌ للصواب. إنّ دور علماء الدين في الحوزة العلمية هو دور الأنبياء والأئمة الأطهار. وإنّ دور الأنبياء والأئمة هو ممارسة السلطة على جميع العالم من أجل تطبيق جميع أبعاد الإسلام. إن عالم الدين والطالب في الحوزة لا يشبه في مسؤوليّته ودوره الطالب الجامعي. نعم، إن دور الطالب في الجامعة يقتصر على التعليم والتعلُّم والتخصُّص في فرعٍ من فروع العلم؛ ليذهب بعد ذلك ليشتغل ضمن مجال اختصاصه العلمي. أما عالم الدين فدوره أبعد من ذلك بكثير. نعم، إن من وظائف طالب العلم في الحوزة هو تحصيل الكثير من العلوم. وإنّ هذه العلوم تستغرق الكثير من وقته، ولكنْ عليه أن لا يذوب فيها إلى حدّ الاضمحلال والزوال، وأن لا يكون طلب العلم عاملاً ينسيه الهدف الرئيس ورسالته الأساسية. وإنّ الغاية من التعليم هي الاستيلاء على العالم من أجل إقامة الإسلام وتطبيق الشريعة وإحيائها، بكلّ ما تحتوي عليه من أبعاد فقه أهل البيت، وعدم الاقتصار على بُعْدٍ من أبعاده وإهمال الأبعاد الأخرى. فعليه أن يأتي بنظامٍ اقتصادي، وأن يأتي بنظامٍ إداري، وعليه في الحقل السياسي أن

يتمكّن من بيان النظام السياسي لأهل البيت عليهم السلام. وفي هذا المجال يمثل تشكيل التجمعات واللجان في الحوزة العلمية مشروعاً جيِّداً، ولكنْ مع مراعاة ما قاله السادة، وهي أنْ تعمل هذه اللجان على تغطية بعضها، وأن تكون كلّ واحدة منها مكملة للأخرى، لا أن تتصارع فيما بينها، أو يكون كلّ همها أن تزيح الأخرى من طريقها؛ إذ إن لدينا من الأعمال في سياق هذا الهدف الكبير بحيث نحتاج إلى تضافر جميع الجهود والطاقات واللجان المختصّة. واليوم هناك حاجة لكلّ واحد منكم في العالم الإسلامي وغير العالم الإسلامي، وإنّ قيمتكم عالية عند الله، وأوقاتكم ثمينة، بحيث لا يبقى هناك من مجال لاستهلاك الطاقة في النزاعات الجانبية، والانحياز لهذه الجهة أو لتلك الجماعة. فعلى جميع هذه الكيانات أن تشتغل في المضامين واللباب، وتترك القشور والأمور الشكليّة. وإن العمل بالمضامين وجوهر الأمور يعني المسائل التي سبق أن ذكرها قائد الثورة، وهي تلك الأمور التي يجب على الحوزة العلمية أن تضطلع بها. فالنظام في الكثير من أقسامه وفروعه بحاجة إلى برمجة، وإلى تربية كوادر، سواءٌ في حقل المصارف والبنوك في البلاد وفي مختلف الإدارات؛ حيث هناك طلبٌ كبير في مجال العلوم الإنسانية، وفي مجال التشريع الإسلاميّ. فلو كان بإمكان السلطة التشريعيّة أن تعدّ مجموعة من العلماء المجتهدين ألم يكن المشهد مختلفاً عمّا هو عليه الآن؟ لو كان الأمر كذلك لكان المجلس أكثر إسلاميّة، وأكثر نفعاً. عندما كنا نخطِّط قبل الثورة، ونفكِّر في تأسيس مجلس لشورى الثورة، كنا نتصوَّر أن من بين شروط هذا المجلس أن يكون أكثر أعضائه مناهزين للاجتهاد والخبراء في المعارف والتعاليم الدينية، فهل مجلسنا الراهن كذلك؟! إن الفارق كبير بين المجلس الذي يكون جميع أعضائه من المتخصِّصين الكبار في المجال الديني، أو يتعاون معه المتخصِّصون في الفروع الأخرى؛ لتلبية الحاجة التشريعية للمجتمع الإسلاميّ. وحتّى الآن كانت هذه الحاجة مقتصرة على الداخل، وهي حاجة تخصّ الفقهاء والعلماء والحوزات الدينية. أمّا مؤخَّراً فقد بدأنا نشهد طلبات تأتينا من العراق، حيث تروم الحكومة العراقية أن تعمل على أسلمة قوانين الدولة، وهي لذلك بحاجة إلى علماء مختصّين يمكن لهم تشريع القوانين الإسلامية.

(فقد نظَّموا قانون الأحوال الشخصية، وأرسلوا لنا نسخةً منه؛ لمعرفة ما إذا كان مشتملاً على ما يخالف الإسلام). وهكذا الأمر بالنسبة إلى البلدان الأخرى، وهي البلدان التي شهدت ظاهرة الصحوة الإسلامية. ومن بينها الدستور المصري، الذي تمّت المصادقة عليه. فهل هو إسلاميّ حقّاً؟ كان على علمائنا التهميش عليه قبل المصادقة عليه؛ فهو غير إسلاميّ حتّى على وفق متبنّيات الفقه السنّي. إنّ هذا يمثِّل جانباً من حاجة المجتمع الإسلامي إلى العلماء الأعلام، وإلاّ فإن الحاجة أعمق وأوسع من ذلك بكثير.

أيّها الأحبّة، هناك الكثير من الأعمال والمشاريع التي تنتظر مَنْ يقوم بأعبائها، سواءٌ تلك التي تحتاج إلى تنظيم وإبداع وتنظير أو تلك التي تحتاج إلى بناء الكوادر، وإعداد الطاقات، أو الأعمال التي تحتاج إلى تبليغ ومشاريع ثقافية. وهذا هو واقع الظرف الراهن؛ لأن الهجوم على الإسلام كبيرٌ للغاية، وخاصّة الإسلام المتمثِّل بمدرسة أهل البيت، وهو أمرٌ شهده التاريخ الإسلامي على الدوام، حيث لم يذعن علماؤنا لمطالب المستكبرين، ولم يركنوا إليهم، وحافظوا على الإسلام بكلّ وجودهم، وكانوا شاهدين على ذلك، وتحمَّلوا من أجل ذلك كلَّ أنواع العَنَت من السجن والتعذيب والنفي إلى الاستشهاد. وإنّ تاريخ التشيُّع في هذا المجال واضحٌ، وليس هناك من مذهب يتمتَّع بمثل هذا التاريخ الناصع والمشرق.

نسأل الله سبحانه وتعالى أن يوفِّقنا إلى شكر هذه النعمة، نعمة إقامة الجمهورية الإسلامية، التي منّ الله بها علينا، برعاية وقيادة فقيه عادل، يمثِّل الامتداد الطبيعي للأئمة الأطهار. وهو أمرٌ لم يتسنَّ للأئمّة بعد استشهاد أمير المؤمنين تحقيقه، فعلينا لذلك أن نشكر هذه النعمة، وأن نعمل على تطويرها، وأن نقيمها في جميع البلدان التي يمكن إقامتها فيها؛ لأن مفهوم إقامة الحكومة الإسلامية تابع لمفهوم ومنطق الأقلّ والأكثر، والذي يتنجَّز فيه الحدّ الأدنى والأقلّ في ظلّ تعذُّر الأكثر؛ لكونه مشمولاً لقاعدة (لا يترك الميسور بالمعسور)، و(الأمور التي لا تسقط بحالٍ). فكلما أمكن تطبيق الحكومة الإسلامية في مواجهة الحكومات المادية والعلمانية والمناوئة للإسلام وجب تطبيق هذا المقدار من الحكم الإسلامي، وعلينا أن

ننظر إلى الإسلام ورسالة الحوزات العلمية من هذه الزاوية.

نسأل اللّه التوفيق لنا ولكم في خدمة هذا الدين الحنيف، ونسأله أن يحشر روح إمامنا الكبير وشهداء الإسلام مع الأئمّة الأطهار عليهم السلام، وأن يرزقهم الدرجات العالية، وأن يَهَب قائد الثورة المعظَّم مزيداً من العِزَّة والقوّة والعظمة؛ كي يتمكّن من الوصول إلى أهدافه، وتحقيق آماله الكبيرة، في هذا الطريق العظيم.

نقد نظرية ملاّ صدرا حول المعاد الجسماني

الشيخ محمد تقي مصباح اليزدي(*)

ترجمة: علي آل دهر الجزائري

سنعرض في هذا [المقال] تقييماً لنظريّة ملاّ صدرا رحمه الله حول المعاد الجسماني. ومن البيِّن أن نظريته في باب المعاد أتت في مقابل نظرية أتباع المشائين، الذين كانوا يرون أن المعاد روحاني مطلقاً، وأن النفس إذا لم يكن لها تعلّق بمادة البدن المادي العنصري لا يمكن أن تدرك الجزئيّات، وإنما يمكن أن تدرك المفاهيم الكلية. ولازم هذا الكلام أن ما يبقى في الإنسان هو «النفس» فحَسْب، التي تدرك المعاني الكلية، القضايا الحقّة، الابتهاج النفساني الذي يبقى لها، وتحصل على لذة روحانية من إدراكاتها العقلية. فإذا كانت الاعتقادات باطلة، ولا سيما الجهل المركب؛ فإن النفس ستتعذَّب بتلك الإدراكات الباطلة، ويساورها ألمٌ روحاني دائم. ويفسِّرون السعادة والشقاء والثواب والعقاب الأخروي بذلك الابتهاج أو التألُّم الروحاني؛ بسبب إدراك المعاني الكلية العقلية.

علماً أن الشيخ الرئيس [ابن سينا] وأمثاله من العلماء كانوا يقولون إجمالاً: إننا نقبل ما جاء به الشرع المقدَّس، لكنّنا لا نستطيع إثباته بالبرهان العقلي، وما ذكرناه هو حصيلة البحث الفلسفي. وإشكالهم الأساس أنهم لا يستطيعون إثبات الإدراكات الجزئيّة للنفس.

وفي مقابل هذه النظرية فإن لنظريّة ملاّ صدرا رحمه الله نقطة إيجابية قوية جدّاً، هي

(*) مفكِّرٌ وفيلسوف بارز، أحد الرموز الفكرية في المشهد الثقافي الإيراني.

أنه بإثبات المرتبة المثالية والبرزخية للنفس بدون البدن المادّي الدنيوي استطاع إثبات الإدراكات الجزئية، و ـ طبعاً ـ الآلام واللذات النفسانية؛ ولا سيّما أنه أثبت أن الادراكَ مجرّدٌ مطلقاً، ولا علاقة له بالبدن (خلافاً لتصوُّر المشّائين الذين يرَوْن أن الإدراك الحسي والخيالي متعلّق بالبدن، أو يحصل بتدخُّل منه). وفي هذا العالم أيضاً تدرك النفس في مرتبة المثال الصور الحسّية والخيالية. والآلام أو اللذات التي تحصل للنفس ليست للبدن، بل للروح في مرتبة تجرّدها المثالي. وهذه المرتبة ثابتة للنفس. وعليه فكل إدراكات النفس تتحقَّق في ذلك العالم؛ لأن النفس هناك [ليست] مشغولة بتدبير البدن، وليس لها تعليقات مادية. فيمكن اعتبار هذا نقطة إيجابية لنظرية صدر المتألِّهين مقارنة بنظرية المشّائين؛ لأن المشائين كانوا مضطرين ـ التزاماً بنظريتهم ـ لتأويل كل ما ورد في الكتاب والسنّة بالمعاني العقلية، كما فعل كثيرون. وهذا الأمر من الصعوبة بمكانٍ. أما صدر المتألِّهين فلم يكن مضطراً لتلك التأويلات، ويقول: إن الادراكات واللذات الجزئيّة موجودة في هذا العالم. فتلك نقطة إيجابية في نظريته.

النقطة الإيجابية الأخرى التي تحسب لهذه النظرية هي أنّ في الآيات والروايات أمور يصعب جدّاً الجمع بينها وفقاً للرؤية التي ننظر بها إلى ذلك العالم. مثلاً: إن الجنة تتحقّق في وادي السلام، وجهنم في موضع آخر، مثل: حضرموت، أو باطن الأرض، أي إن أهل الجنة يحشرون في وادي السلام. ومن جهة أخرى ما يستفاد من ظاهر آيات وروايات أخرى أنّ الجنة في السماء، وأيضاً في موضع معيَّن من الأرض. والإشكال الأهمّ هو أنّ هذا الموضع الأرضي الذي يعرَّف على أنه الجنة الأرضية هو بقعة محدودة، فكيف يتناسب مع كلّ هذه النعم المذكورة في الجنة؛ إذ يروى أحياناً أنّ لشخص واحد من أهل الجنة سبعين ألف قصر من الدرّ والياقوت، فربما لا تكفي تلك المساحة المحدودة لهذا العدد. وعندئذٍ كيف يعيش كلّ هؤلاء الذين يحشرون في تلك البقعة من الأرض؟

وبالإضافة إلى ذلك لا يمكن التوفيق بين حصول النِّعَم التي ذكرت في الآيات والروايات مع النظام الموجود في هذا العالم. مثلاً: الفواكه التي تعطي طعوماً مختلفةً،

أو أنهار العسل واللبن، كلّ هذه لا تنسجم مع النظام الفعلي للعالم، ولا سيما أنّ كل فرد يتحقَّق له كلّ ما يريد فوراً حالاً. فالقطعة المحدودة من الأرض، وإنْ كانت بمساحة الكرة الأرضية، إذا تمنّى مؤمنٌ أكثر من ذلك، فهل يتحقَّق له ذلك؟ وحينها كيف يمكن حلّ التزاحم الحاصل بينها؟ وأمور أخرى كثيرة إذا درسنا الروايات نجدها لا تنسجم مع النظام الدنيوي. مثلاً: لبعض الأشخاص حوريّة رأسها في المشرق ورجلها في المغرب، فإذا كان الإنسان بذلك البدن الدنيوي كيف يلتذّ بتلك مع هذا الحجم الكبير؟ وكثير من المطالب الأخرى الواردة في الآيات والروايات، والتي لا تنسجم مع هذا العالم. إلاّ أنّ ملاّ صدرا تمكن من حلّ كلّ تلك الإشكالات بهذه النظرية، وقال: إنّ كلّ هذه الأمور تتعلَّق بالجسم المثالي، ولا يوجد تزاحم بين الأجسام المثالية. ويمكن أن يكون لكلّ إنسان هكذا جنّة: ﴿**وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالأَرْضُ**﴾ (آل عمران: ١٣٣)، ولا يحصل أيّ تزاحم مع غيره من أهل الجنة. وهذه نقطة إيجابية في نظريّته أيضاً. وتوجد مثل تلك المعضلات في الآيات والروايات يمكن حلّها بهذه النظريّة.

وفي قبال هاتين النقطتين الإيجابيتين لنظرية ملاّ صدرا هناك نقاط ضعف لا يمكن التغاضي عنها؛ بعضها يرتبط بانطباق هذه النظرية على الكتاب والسنّة.

وإحدى أهم مخالفات هذه النظرية لظواهر الكتاب والسنّة هو أنه فسّر «الإحياء بعد الموت» بانتقال النفس من «عالم المادّة» إلى «عالم المثال»، ثم إلى «العالم العقلي». وفسَّر خروج الإنسان من القيود بالخروج من عالم الطبيعة، واستشهد أحياناً بأنّ الموت انتقالٌ من نشأةٍ إلى نشأة أخرى. نحن نقول: لا جدال في أنّ الموت انتقال، فهذا كلام صحيح، وتؤيِّده الروايات الكثيرة؛ إلاّ أنّ لازم هذه النظريّة أنّ الموت نفس الإحياء الأخروي، أي إن الإنسان عندما ينفصل عن عالم الطبيعة تنقطع تعلُّقاته بهذه الطبيعة، ويدخل عالم المثال، وهذا هو إحياؤه، وليس هناك شيءٌ آخر. فقد فسَّر الإحياء بهذا المعنى؛ أي إنّه قطع التعلُّق بالمادة. فالموت يعني الانتقال من هذا العالم، وقطع التعلُّق بهذا العالم هو نفسه الإحياء. ولا يغدو الإحياء شيئاً آخر غير الموت. فما إن تقطع النفس تعلُّقها بهذا العالم يعني ـ عنده ـ الدخول في الحياة البرزخية والحياة

الأخروية، بينما تدلّ ظواهر الآيات على أنّ الانسان يموت، ويدخل عالم البرزخ، وهذا هو «عالم الموت»، ثم يحيى يوم القيامة. فإذا كان الانتقال إلى العالم الآخر «إحياءً» فلا يبقى معنى لـ ﴿**ثُمَّ يُمِيتُكُمْ**﴾ و﴿**ثُمَّ يُحْيِيكُمْ**﴾، إلاّ أن يقول: إنّ ﴿**يُحْيِيكُمْ**﴾ يعني الانتقال من عالم البرزخ إلى العالم العقلي. وملاّ صدرا في كثير من كلماته ـ على الأقلّ ـ لا يعتقد بهكذا انتقالٍ لجميع الناس، ويقول: إن كثيراً من النفوس لا تصل إلى «العالم العقلي»؛ فهذه النفوس لن تحيا، ولا يبدو ذلك من الآيات والروايات. والإحياء في القيامة حقيقة أخرى. وظاهر كثير من الآيات أنّ الإحياء عودة الروح إلى البدن، وهذا ما لا يمكن إنكاره، ولا ينسجم مع الأفكار التي يطرحها ملاّ صدرا.

والإشكال الآخر أنّه بحسب الآيات والروايات فإنّ عالم البرزخ غير عالم القيامة. وتدخل النفوس بعد الموت تدريجياً إلى عالم البرزخ، وليس دخولها له دفعة واحدة، وطبعاً هناك نفوس لم تدخل عالم البرزخ بعدُ، إلاّ أنّ عالم القيامة يحصل ـ بحسب نصوص القرآن والروايات ـ دفعةً، ويدخل الجميع عالم القيامة مرّة واحدة: ﴿**يَوْمٌ مَجْمُوعٌ لَهُ النَّاسُ**﴾ (هود: ١٠٣). فالظاهر من الآيات والروايات أن جميع الناس يبعثون من القبور مرّة واحدة، ويدخلون عالم المحشر. فكيف يستطيع ملاّ صدرا أن يميِّز بين عالم البرزخ وعالم القيامة؟ عندما يعتبر عالم القيامة هو المرتبة العقلية فهو أوّلاً ـ بحسب نظريته ـ لا يشمل الجميع؛ ومن جهةٍ أخرى فذوو النفوس الكاملة، والتي وصلت إلى المرحلة العقلية، دخلت عالم القيامة (لأنه يفسِّر عالم القيامة بالمرحلة العقلية، والتي يجب أن تكون تدريجية)، أي إنّ كلّ فرد يصل إلى المرتبة العقلية، فقد دخل القيامة الكبرى. وهذا خلاف ظاهر الآيات والروايات. نعم، يمكن تأويلها بأن ذلك العالم ليس عالماً زمانياً، ولا يقال عنه: تدريجي أو دفعي، لكنْ في مقام تطبيقها على ظواهر الآيات والروايات فهذه نقطة ضعف في هذه النظرية.

إن الدخول إلى عالم البرزخ تدريجيّ، والدخول إلى عالم القيامة دفعيّ. لكن ملاّ صدرا لا يميِّز بينهما، بل هو أساساً لا يستطيع أن يُثبت عالم قيامة بعد البرزخ للمتوسِّطين، الذين لم يصلوا إلى مرحلة التجرُّد العقلاني؛ لأن المتوسِّطين ـ بحسب رأيه ـ يصلون إلى التجرُّد البرزخي لا غير، ويخلدون في ذاك العالم. لكنْ أين هي قيامتهم؟

وأيّ فرق بين عالم البرزخ وعالم القيامة للمتوسِّطين، وفقاً لرأيه؟ فهذا سؤالٌ ليس من السهل الإجابة عنه وفقاً لهذه النظريّة.

وعليه يمكن اعتبار هذه نقطة ضعف في مقام تطبيقها على الآيات والروايات.

وإذا غضضنا الطرف عن الآيات والروايات، ونظرنا إليها بوصفها نظرية فلسفية، فهذه النظرية في حدّ ذاتها يكتنفها قصورٌ. ولما كانت تعتمد على مجموعة أصول ومبانٍ فإنّ مناقشتها بلحاظ تلك الأصول ستطرح اعتراضات ونقاط أخرى.

هناك أربع نقاط ضعف في تلك النظرية، وبغضّ النظر عن التوفيق بينها وبين الآيات والروايات.

وهذه الموارد الأربعة ترتبط بأصول ومباني تلك النظرية:

الأوّل: يقول: إنّ النفوس ذات الاعتقادات الصالحة لكنّ أعمالها غير صالحة تبقى معذَّبة لفترة في عالم البرزخ، وبعد الخلوص تنتقل إلى العالم العقلي؛ أو إنها تعذَّب لفترة في عالم البرزخ، ثم تزول عنها الآثام، وتصبح من أهل الجنّة والسعادة. وبناءً على ذلك فالذين يكونون على حالٍ في عالم البرزخ لفترةٍ، ثم ينتقلون إلى حالة أخرى؛ أو الذين يكونون في عذاب وشقاء، وبعد فترةٍ يصلون إلى السعادة والراحة ـ وهذا المعنى مذكور في كلامه ـ، فتلك هي حركة، حركة من حال إلى حال، وهذا سير تدريجي، وهو يؤكِّد أنه سير واحد تدريجي ثابت في كلّ المراحل. فهو إذن يقبل الحركة والزمان بدون المادّة. ومن جهةٍ أخرى يصرِّح أن النفس لا تعلّق لها بعالم المادة والهيولى والجسمانيات، سواء في عالم البرزخ أو في القيامة. ومن جانبٍ آخر فهو يقبل بالتغيُّر والزمان، فهو إذن يقبل الحركة، ويقبل الزمان أيضاً، بينما لا تقتضي مبانيه ذلك. ويرى أنّ الحركة من خواص الأجسام والزمان هو البُعْد الرابع من أبعاد الجسم الهيولاني العنصري، ويقول: إنّ الزمان ينتزع من الحركة الجوهرية للأجسام، والحال أنه بعد قطع تعلّق النفس بالبدن فليس هناك جسم، حتّى ينتزع منه الزمان، وتنسب إليه الحركة والتغيُّر. والجسم البرزخي مجرّد من المادة، ويجب ـ بحسب رأيه ـ أن لا يكون له زمان، ويجب أن لا تكون فيه حركة وتغيُّر. فكيف تصبح النفوس المعذَّبة في عالم البرزخ أوّلاً من أهل الثواب والرحمة والسعادة؟ فهذا التغيُّر، حيث يكون تقدّم

وتأخّر في البين، هو زمانٌ. ويصرِّح ملاّ صدرا بأنهم يعذَّبون لفترة، ثم يصبحون من أهل النعيم. فكيف يبيِّن هذه الفترة الزمانية مع أنّه يرى الزمان والتغيّر مختصّاً بحركة الأجسام؟ إنّ عليه الإجابة عن هذا التساؤل بصفته بحثاً فلسفياً، وبغض النظر عن الآيات والروايات: كيف يصوِّر الزمان والحركة في العالم؟

الثاني: تكرَّرت في كلماته الإشارة إلى أن الاعتقادات الحقّة تكون منشأً للتنعُّم في الآخرة، فإنْ كانت بالإدراك العقلي فهو مرتبطة التجرّد؛ وإن كانت مشوبة بالصور الخيالية والإدراكات الجزئية ففي عالم البرزخ، وهكذا المعاصي والاعتقادات الفاسدة تكون منشأً للعذاب. وقد ذكرنا في محله أن هذا ليس له تبيين فلسفي واضح. فمثلاً: لو توصَّل شخصٌ بقياسٍ فاسد إلى نتيجة أنّ للعالم ـ والعياذ بالله ـ مبدآن: أحدهما: مبدأ الخير؛ والآخر: مبدأ الشرور، هذا قياس مغالطي، والاعتقاد الحاصل منه هو جهلٌ مركَّب. لكنْ كيف ولماذا يكون الجهل المركَّب منشأً للعذاب؟ لماذا يكون الاعتقاد الحاصل في النفس منشأً للعذاب؟ وأيّ علاقة بين الإدراك والعذاب، ولا سيما في عالم البرزخ، حيث يكون العذاب فيه جسمانياً وجزئياً؟ مثلاً: الاعتقاد بأن للعالم مبدأين، وبالذات لِمَنْ لم يصل إلى العالم العقلي بعدُ (وهو طبعاً لا يرى الاعتقادات الكاذبة مرتبطة بالعالم العقلي)، فأيّ علاقة بين ذلك الاعتقاد وبين العذاب بالحيّات والعقارب؟ كيف نستطيع من وجهة نظر فلسفية أن نثبت العلاقة بين الاعتقادات والآلام أو الرحمة والنعيم؟

وفقاً لرأي المشّائين ـ الذين يرَوْن النفس مجرّدة أصلاً وذاتاً ـ يمكن أن يقال: إنّ هذه الأعراض لمّا كانت غريبة على النفس، ولا سنخية لها مع النفس، فإنّها تسبِّب المنافرة. ولهذا تتألَّم النفس منها (غاية الأمر أنّها لا تلتفت إلى تلك المنافرة في هذا العالم، وبعد قطع العلائق في تلك الدنيا تحصل لها المنافرة). للمشائين مثل هكذا تبرير، أمّا ملاّ صدرا، الذي يرى أن النفس ليست مجرّدة ذاتاً، ويقول: إنّها أول الأمر مادّية، وتتكامل بالتدريج، فهي جسمانية في أوّل نشأتها، ثم تصل إلى التجرُّد البرزخي، وبعد ذلك إلى التجرُّد العقلاني، فيكون لكلّ نفسٍ ما اكتسبت من الكمال، ولا شيء آخر. فإذا كان لشخص اعتقاد يقول: هذا في الواقع ليس كمالاً،

فإذا سلَّمنا أنه ليس كمالاً لماذا يكون موجباً للعذاب؟ فما الذي يوجد هنا حتى تكون الاعتقادات منشأً للعذاب الجزئي والبرزخي، من النار والعقارب والحيّات وغسلين والزقوم؟ وكيف يمكن تبيين ذلك من وجهة نظر فلسفية؟

أحياناً له إشارات عن العلاقة بين الحقائق مع بعضها، لكنْ يبدو أنّها ليست مقنعة. ويحقّ لِمَنْ يتنهج بحثاً حرّاً في هذا المجال أن يسأله عن البرهان الفلسفي على أن الأعمال والاعتقادات الفاسدة توجب العذاب؟ بل أكثر من ذلك، ويمكن اعتبار هذا اعتراضاً وسؤالاً ثالثاً، ويتّجه لنظريته فحَسْب، ولا يرد هذا الإشكال على نظرية المشّائين، وهو: إنك تقول: إن النفس في ابتداء وجودها جسمانية، وفاقدة للكمالات التجردية، وعندما تحصل على الكمالات التجريدية تصبح هذه الكمالات صورة للنفس، وأنت تعترف بكونها كمالاً بمعناه العام، سواء كانت مطابقة للواقع أم لا. الصورة الإدراكية هي كمال. وملا صدرا يصرِّح بأنه عندما نقول (كمال) يعني القوة التي وصلت إلى الفعلية. وهذه الفعلية تكون أحياناً موجبة للعذاب. حسناً، فهذه النفس التي اكتسبت ـ والعياذ بالله ـ ملكات الخنزير، وأصبحت متلبسة بصفة النفس الشهويّة للخنزير، هذه النفس في البداية كانت جسمانية، وفاقدة للصفة الإلهية والملائكية، والآن حصلت لها تلك الصفة، وأصبحت كالخنزير، وللخنزير لوازم، مثلاً: يحب الأشياء المتعفِّنة ويأكلها، فإذا كان إنساناً وأجبر على تناول الأشياء العفنة فهو معذَّب. أمّا إذا أصبحت فعلية النفس الإنسانية فعليّة نفس الخنزير فأيّ عذاب يحصل لها من تناول الأشياء العفنة؟ وهل أن خنازير العالم تتألَّم من الأشياء العفنة التي تتناولها؟ بالعكس، هي مستأنسة جدّاً بذلك. والجُعْل يستأنس بالروائح العفنة. فالإنسان الذي اكتسب ـ والعياذ بالله ـ صفة هذه الحشرة ما الدليل على أنه يتألَّم لكونه جُعْلاً؟! فليس هناك شيء آخر ونفس أخرى تكون لها المرتبة العقلية، فالمتَّصف بالخنزيرية أو الجُعلية نفس تلك الفعلية التي حصلت لها. وفي البداية لم تكن لها مرتبة ملكوتية، ولا مرتبة بهيمية، والآن اكتسبت المرتبة البهيمية. الصورة البهيمية لها حكم البهائم، وتظهر آثارها ولوازمها في ذلك العالم، فيفعل كلّ ما تفعله البهائم، غاية الأمر أنّ ذاك العالم ليس فيه الفعل والانفعالات المادّية

والاستعدادية، بل إنها تترشح منه ومن لوازم وجوده. حسناً، الخنزير الذي يتناول الأشياء العفنة، ويعيش في الأماكن القذرة، ففي ذاك العالم تكون صورته صورة الخنزير الممسوخ، لماذا يعذَّب ويتألَّم من هذا الوضع؟! فقد اكتسب الفعلية، وهذه لوازمه الوجودية. فما هو ملائم لذاته هو مقبول بالنسبة له. عندما أصبح خنزيراً فإن تناول الأشياء العفنة يلائم ذاته، ويلتذّ بها، إذن ليس فيها أيّ عذاب. كيف يمكن أن نبين العذاب وفقاً لهذه النظرية؟ مع افتراض أننا سلمنا هذه الأصول بأنّ هذه الملكات الصورية للنفس، وعندما تكتسب النفس هذه الملكات فإنّ فعليتها تصبح نفس الفعلية. والسؤال الذي يتبقى: لماذا تتعذَّب بها؟ ويستطيع المشّاؤون مرّة أخرى الإجابة عن ذلك بأن النفس ذاتاً جوهر عقلي، فهم يعتبرون فعلية النفس مجرّدة منذ البداية.

فالمشاؤون يمكنهم القول: إنّ الهيئة الخنزيرية لا سنخية لها مع النفس الإنسانية. وعندما تعرض هذه الهيئة؛ بسبب الملكات العارضة، هذا العارض غريب، فيتنافر معها، لهذا تتأذّى بها. أما ملاّ صدرا، الذي لا يرى فعليّة للنفس غير الصور التي تكتسبها، وتلك المَلَكات والإدراكات. الحركة جوهريّة، وتبدأ من المادة إلى أن تصبح خنزيراً، قُلْ: إنها اكتسبت معقولات، وهي على أيّ حال لازم لإنسانيته، كلاهما موجودة. لكنْ ليس بين هذه تناقض. والحركة الجوهرية حلَّت هذا، إلاّ أنّ له نفس بهيمية للخنزير، وصورة خنزير. ولها معقولاتها أيضاً، وتلتذ منها، ولها صورة الخنزير، وتلتذ من فعل الخنزير. ولما كانت متناسبة مع تلك الصورة فلماذا تعذَّب؟ هذا الإشكال يرد أيضاً على هذه النظرية.

الإشكال الرابع الذي يَرِد على هذه النظرية أن رأيه في باب النفوس قبل التعلّق بالمادّة يخالف رأي أفلاطون، ورأي الذين يقولون: إن النفوس موجودة على نعت الكثرة، ويقول: إن النفس لما كانت مجردة في العالم العقلي وعالم التجرد، والمجردات ليس فيها كثرة، ومحال أن تكون في نوع مجرّد كثرة أفرادية، إذن الوجود الذي يمكن إثباته للنفس قبل هذا العالم وجود عقلي بسيط. وبذلك جمع بين قول أفلاطون ونظريّة ملاّ صدرا في القول بالحدوث الجسماني للنفس، وابتداء وجودها في هذا العالم. لكنْ على نعت الكثرة، أي إنه لا منافاة بافتراض وجود

جمعي لها في العالم العقلي قبل هذا العالم العقلي، فيشكل عليه: ماذا تقول عن قوس الصعود؟ فإن قلتَ: إنّ النفس تصبح مجرّدة في قوس الصعود فحينئذٍ ما هو منشأ كثرة النفس في القوس الصعودي؟ إذا كانت المادة هي ملاك الكثرة دائماً، وأنت تقول: إن النفس تصل في النهاية التجرّد، ولا تكثر في عالم التجرّد، فكيف تثبت الكثرة للنفوس؟! يظهر من مجموع كلماته أنّ النفوس في عالم البرزخ لها كثرة، لكنها عندما تصل إلى عالم العقل فإنّها تتّحد مع العقل الفعّال، وتوجد بوجود واحد. فإذا كان استنباطنا من نظريته صحيحاً يبقى السؤال: أوّلاً لماذا توجد كثرة في البرزخ، وهو عالمٌ مجرد؟ إذا كان ملاك التعدُّد هو المادة لا غير، ولمّا لم تكن هناك مادّة، فكيف يمكن لملاّ صدرا إثبات الكثرة في عالم البرزخ؟ لماذا يكون هناك تعدُّد في الصور البرزخية، فإنّها مجرَّدة أيضاً؟ إذا كان ملاك التعدُّد هو المادة فقط، وبدونها لا معنى للكثرة والتعدُّد، فلماذا وجدت الكثرة في عالم البرزخ؟ ربما يجيب ملاّ صدرا بأنّه لما كانت الصور البرزخية كلٌّ منها نوع محصور في فرد فلازم ذلك أن نقول: إن النفوس الانسانية عندما تنتقل من هذا العالم فكلّ نفسٍ هي نوع، ولا توجد نفسان بنوعٍ واحد. وهذا أمر عجيب جدّاً.

وطبعاً ملاّ صدرا يصرِّح أن النفوس عندما تنتقل إلى عالم آخر فإنها أنواع متعدِّدة. والآن لنفرض أن لدينا أربعة أو خمسة أنواع من الإنسان في القيامة، كما يشير هو إلى ذلك أحياناً: النفوس البهيمية؛ والنفوس السبعية؛ والنفوس الملكية؛ والنفوس الشيطانية؛ وأخيراً النفوس الرحمانية، التي تصل إلى العالم العقلي. فهذا يمكن قبوله إلى حدٍّ ما، إلاّ أنّ القول بأن تصبح كلّ نفس نوعاً خاصّاً فهذا كلام عجيب. وإذا قلنا: إن كل نفسين على الأقلّ تصبح نوعاً فهنا يطرح السؤال عن منشأ الكثرة في نفسين مجرّدتين؟ وملاّ صدرا يرى أنّ منشأ الكثرة هو المادّة لا غير؟ وفي كلماته توجد أحياناً ـ وصرَّح به بعض كبار الأساتذة ـ أنّ هذه النفوس التي تكثرت في هذا العالم تبقى بوصف الكثرة بعد الانتقال إلى العالم الآخر. وهذه الاستعدادات المتعدِّدة التي اكتسبتها النفوس؛ بسبب تعلّقها بالمادة، والكثرة التي حصلت في هذا العالم، تبقى معها، ولا تعود هذه النفوس إلى الوحدة. لكنّ هذا لا يَرُدّ الإشكال بأن

ملاّ صدرا يعتبر المادّة ملاك التكثُّر، وعندما لا توجد مادّة فما هو منشأ الكثرة؟ وهل يمكن انتقال لوازم العالم الجسماني إلى عالم آخر؟

إذا كانت الكثرة مختصّة بالعالم الجسماني فما الدليل أنها تحمل الكثرة معها من هذا العالم؟ ماذا يعني أنّها تحملها معها؟ فهذا سؤال يُطرَح حول هذه النظرية.

يقول ملاّ صدرا: إنّ لهذا النفوس كثرة ـ على الأقلّ ـ في عالم البرزخ. وقد بحث عن ذلك، ويصرِّح بأن بعضهم قال: إنّ هذه النفوس عندما تنتقل من هذا العالم فهي تتصل ببعضها، مثل: المياه الفرعية، وتكوِّن نهراً، وفي عالم آخر تبقى هكذا. وهو يخالف هذا الرأي، ويصرِّح بأنّ الأمر ليس كذلك. لكنْ يبقى السؤال: عندما تعتبر المادة هي ملاك الكثرة فكيف تبرِّر الكثرة في عالم غير مادي؟ وقد صرَّح الحكماء أنّ في النوع الواحد في المجرّدات لا يوجد كمّ منفصل.

هذا هو الإشكال الرابع الذي يَرِد على هذه النظريّة وتبيينها.

وتوجد إشكالات أربعة على المباني الفلسفية لهذه النظرية أيضاً؛ لأنها مبتنية على مجموعة أصول ـ أحد عشر أصلاً ـ. والحقيقة أن المباني الأساسية لها هي ثلاثة أو أربعة أصول لا أكثر، والبقية لتوضيح تلك الأصول. وهو بنفسه لم يقُلْ: إن هذه الأصول ضرورية لتبيين النظرية، وإنّما قال: إن بعضها ضروري، وبعضها مفيد. والحقيقة أن النظرية مبنيّة على ثلاثة أو أربعة أصول، بل يمكن إرجاع الأصول إلى أقل من هذا، وهي الأصول الثلاثة التي ذكرها في مواضع مختلفة. وطبعاً قاعدة أصالة الوجود، لكنْ لا خصوصية لها هنا؛ إذ إن أصالة الوجود مبنى لجميع نظرياته الفلسفية.

والأمر المهمّ المرتبط بهذه النظرية **أوّلاً**: كون النفس جسمانية الحدوث.

وفي هذا المبنى نقاش؛ فهو يقول: إن النفس في البداية جسمانية، ثم تتكامل، وتصل إلى التجرّد البرزخي، ثم إلى التجرّد العقلي. والحذاقة التي أبداها هي اعتباره كلّ هذه الأحوال مراتب لوجودٍ واحد. وبهذا فقد حفظ الوحدة الشخصية لهذا الموجود. وقولنا بأن هذا البدن هو الذي يحشر إنما يتم بالوحدة الشخصية بين المراتب المختلفة. وعلى أيّ حال فأول مبنى لنظرية ملاّ صدرا هو أن النفس جسمانية الحدوث.

فالجسم يتبدّل إلى موجود مجرّد. ونحن ـ من حيث الأصول ـ لا يمكن أن نقبل تبدّل المادة إلى مجرّد. وهنا إشكالات شرحناها في محلّها، ونعرض لها الآن. إننا حتّى الآن لم نستطع التصديق بالمبنى الأول، ولم نقبل أنّ النفس جسمانية. فالنفس في ابتداء وجودها إنّما تكون نفساً إذا كان لها إدراك، وإلاّ فليست بنفسٍ، وإنما هي جسم فحَسْب. وعندما توجد لا يوجد شيء غير الجسم، وهي النفس التي تكون مجرّدة أول وجودها. هذا أحد المباني التي يمكن المناقشة فيه. نحن نشكّ بصحة تبدّل الجسم إلى روح، أصل إمكان هذا الفعل موضع ترديد بالنسبة لنا. هل يمكن أن يتبدل الجسم إلى روح؟ **هذا هو الإشكال الأول**.

الإشكال الثاني: إننا لو سلَّمنا إمكان هكذا تبدّل فإنّ حفظ الوحدة الشخصية لهذا الموجود في هذه المراحل مجرّد ادّعاء. إذا تبدّل التراب إلى نبات، والنبات إلى حيوان، والحيوان بالنسبة إلى الإنسان، والإنسان مجرّد، ثم إلى العقل الفعّال أو حصل له عقل فعّال، فهل يمكن القول: إن التراب متَّحد مع العقل الفعّال؟ هل يقال: إنهما موجود واحد؟ نعم، بمعنى من المعاني ـ وأشار اليه ملاّ صدرا أحياناً ـ فإنّ عوالم الوجود لها نحو من الوحدة مع بعضها؛ من حيث إن المراتب الدنيا للوجود هي شعاع للمراتب العليا. وهذا النحو من الوحدة موجودٌ بين جميع الأشياء، وفي جملة عالم الطبيعة نسبة إلى العالم الأعلى؛ إذ تعتبر شعاعاً منها. اتحاد الحقيقة والرقيقة، أمّا أن يكون هذا ذاك، وهذا الجسماني يتبدَّل إلى روح مجردة ـ طبعاً هذا على فرض إمكان هكذا تبدل ـ، ثم نقول: إن هذا ذاك، بوصفه واحداً شخصيّاً، بأنْ يكون موجوداً واحداً، فالإثبات ليس سهلاً. وملاّ صدرا يعرض لهذه الأبحاث على هذا الأساس، وأن الحركة عندما تشرع في المادّة إلى أن تصل إلى عالم المثال، ثم إلى العالم العقلي، كلّ هذه حركة واحدة، ويستنتج منها أنّ الوجود واحد شخصي. وتقدّم أنّ هذه ليست حركة واحدة. وإنّما تكون الحركة واحدة إذا لم يكن لدينا مقطع شخصي، ونحن نرى بين هذه العوالم الثلاثة ثلاثة مقاطع. وهنا يمكن أن نقول: إنّها حركة واحدة، لكنْ إذا استطعنا أن نشير إلى نقطة خلال الحركة، والحدّ المميّز في الانفصال هو النقاط، عندها لا يمكن أن نقول: إنها حركة واحدة. ولما

كان بين عالم المادة وعالم البرزخ والعالم العقلي فإنّ هكذا حدّ مميز موجود، وكلٌّ من هذه العوالم له آثاره ولوازمه، ففي عالم التجرُّد إدراك وإرادة، وفي عالم المادة لا يوجد هكذا شيء إطلاقاً، لا أنها مرتبة ضعيفة. نحن لا نرى أنّ في الجسم شعور وحياة وإرادة، والمرتبة الضعيفة منها لا يمكن إثباتها. لكنّ كلمات الشيرازي في أكثر الموارد مبنيّة على هذا المطلب، ولا سيّما وهو يصرّ في بحث شبهة الآكل والمأكول على أنّ الإدراك مساوق للتجرّد، وأن الطبيعة معدومة الإدراك.

وطبعاً في مواضع أخرى تفتَّح ذوقه العرفاني، وقال: إن الإدراك سارٍ في كل الوجود. لكنّ هذا ادّعاء لا يتّفق مع مبناه الفلسفيّ. وعلى أيّ حال فإن بين عالم المادة وعالم البرزخ حدّ متميِّز، وإنٍ كان بينهما نوعٌ من الارتباط والاتّصال إلى حدٍّ معين طبيعة. وعندما يبدأ الإدراك فذاك عالم الخيال والبرزخ. ولما كان الإدراك العقلي الخالص ـ بحسب رأيه ـ إدراك الكلّيات (نحن لا نرى إدراك الكلّيات من هذا القبيل) فإنه يرى الإدراك ملاك التجرّد العقلي، وعندما يحصل ذلك الإدراك فهذه نقطة مميّزة تفصل الإدراك الخيالي عن الإدراك العقلي. إلى هنا إدراك خيالي، وليس إدراكاً عقلياً. ومن تلك النقطة فما بعد إدراك عقليّ، وليس إدراكاً خيالياً؛ لأن لها حدّاً مميزاً، فلا يمكن أن نقول: إن الحركة ضعيفة، وإذا عدمت الحركة الضعيفة سوف لن يكون موجود واحد. وهذا هو الإشكال الثاني.

الإشكال الثالث: هو أنه يصرِّح في كلماته ـ ولا سيما في أواخر المجلد الثامن من الأسفار ـ أنّ معنى التجرُّد هو قطع التعلُّق بالمادّة والبدن. وقلنا: إنّ لازم هذا الكلام أنّ النفس المتعلِّقة بالبَدَن ليس لها أيّ إدراك؛ لأن تعلقها بالبدن لم ينقطع، فهي ليست مجردة، وغير المجرَّد لا يمكنه الإدراك. فعلى أيّ أساسٍ قال بذلك؟ هل إنّه سهو من قلمه، أو أنّ مراده شيء آخر، أو أنه يقصد التجرّد التام؟! وعلى أيّ حال فإنه عرّف التجرد بمعنى قطع التعلّق بالبدن...

معنى التجرّد ـ في الأصل ـ هو عدم المادة، لكن هذا المعنى ليس مراداً في الفلسفة. فالمشّاؤون، وحتّى ملاّ صدرا، يرَوْن أن النفس ـ أو على الأقلّ بعض النفوس في هذا العالم، لها مرتبة من التجرُّد. وملاّ صدرا يثبت التجرّد البرزخي لكلّ النفوس،

حتى النفوس الحيوانية، فكيف بالنفوس الإنسانية. وإذا كان التجرّد بمعنى قطع التعلّق بالمادة، أي يحصل له الإدراك بهذا المقدار، فهل أنه لا تعلّق له بالمادة بعد ذلك؟ وهل هناك تزاحم بين حصول النفس على مرتبة من التجرّد وبقاء تعلّق لها بالمادة؟ ما البرهان العقلي الذي يثبت لنا أنّ النفس إذا وصلت إلى مرتبة التجرّد عندها يكون تعلّقها بالمادة محالاً؟ ولو كان التجرّد كاملاً فإذا حصل على مرتبة عالية من التجرد فبعدها من المحال أن يكون له تعلّق بالبدن. وعلى هذا الأساس تلك المراتب مندرجة في الوجود لا تصل إلى مرتبة أعلى إلاّ وجعلت المرتبة السابقة وراءها. لا بُدَّ أن تعبر من تلك المرتبة حتّى تصل إلى المرتبة اللاحقة، وهكذا على طول الخط.

وهكذا كلّ متحرّك ما لم يجتز المرتبة السابقة لا يصل إلى المرتبة التالية. فيستفاد من ذلك أنه بعد أن تتكامل النفس في العالم الجسماني، وتصل إلى عالم البرزخ، تكون قد عبرت من المرتبة الجسمانية، وعندما تصل إلى عالم العقل تكون قد عبرت عالم البرزخ. لكنْ يبقى السؤال فعلاً: هل تصدِّق أن للإنسان في هذا العالم إدراكات عقلية ـ وبنفس معنى مشاهدة العقليّات الذي تقول به ـ إذن معناه أنّ النفس في عين تعلّقها بالمادّة تصل إلى مرتبة التجرّد العقلي، ولا يمكننا أن نثبت التباين والتعاند العقلي بين هذين. وبما أن التجرّد المثالي ـ الذي تقول به ـ ثابت لكلّ الحيوانات والبشر فكيف ينسجم التجرّد المثالي مع التعلّق بالمادّة؟ وإذا لم يمرّ الشيء بطور المادّة فلا يصل إلى تلك المرتبة، وما دام متعلِّقاً بالمادة يجب أن لا يكون له إدراك، فيكون وجود الإدراكات الخيالية والعقلية في هذا العالم دليلاً على أن النفس بلغت تلك المرتبة من التجرّد، ولا ينافي تعلقها بالبدن. فما قال به ملاّ صدرا من أنّ بين هذه المراتب الثلاث ترتُّب، ولا يمكن الجمع بينها، وأنه لا بُدَّ من العبور من مرحلة للوصول إلى التالية، لم نعثر على برهانٍ له، وليس في كلماته جواب على كيفية انسجام التعلّق بالمادة في هذا العالم مع الإدراكات الخيالية والعقلية؟ إذن لا منافاة بين أن تصل النفس إلى أعلى درجات الكمال الإنساني ويكون لها تعلُّق بالمادة أيضاً. كما أن اعتقادنا حول النبيّ الأكرم والأئمة الأطهار﴿ع﴾ هو أن نفوسهم قد بلغت أعلى مراتب الكمال، وهذا لا يتنافى مع تعلّقها بالأبدان. وهذا ما يمكن أن نقول عنه

بعبارة أخرى: إنّه مقام الجمع. والأفضل أن نعبِّر بالاصطلاح العرفاني: إنه لا يتنافى مع ذلك المقام العالي (لا يشغله شأن عن شأن). وهي مرتبة عالية جدّاً أن تكون الإدراكات العقلية كاملة، ويمكنه أيضاً تدبير البدن. فهذا من مظاهر أسماء الله تعالى، حيث (لا يشغله شأن عن شأن)، ويعني الغاية في شدّة الوجود. وهذا في مرتبة أدنى. النفس في نهاية قوتها وكمالها ولها أيضاً تعلق بالمادة، وليس هناك أيّ تزاحم بين تلك المراتب. نعم، يحصل تزاحم بالنسبة للنفوس الضعيفة، فلا يمكنها التوجُّه إلى أمرين في آنٍ واحد، ونعجز عن القيام بكثيرٍ من الأمور الأخرى، لكنْ توجد نفوس في هذا العالم تصل إلى كمالات من خلال القيام بتمارين، ويمكن أن تحصل للنفوس الكاملة القدرة على أنْ لا يكون لتدبير البدن أيّ تأثير عليها. وإذا لم نجد ذلك في نفوسنا فهذا ليس دليلاً على بطلان ذلك؛ فربما كانت النفوس الكاملة كذلك. فالقول: إن النفس إذا وصلت إلى مرتبة الكمال العقلي لا بُدَّ أن تخلع البدن، وتنفصل عنه، ويحصل لها موت طبيعي، ادّعاءٌ ليس لدينا عليه برهان.

الإشكال الرابع: إن مبنى بعض كلماته في باب المعاد، والتي ذكرت فيما بعد بشكلٍ برهاني، أن موجودات هذا العالم لها حركة تكوينية نحو غايتها. والحركة الجوهرية المادية لها غاية أيضاً. وتلك الغاية لا يمكن أن تكون أمراً مادياً؛ لأن الحركة في الذات. إذن لا بُدَّ أن يكون ما وراء هذه الحركة عالم المجرَّدات. وبهذا فقد أثبت ملاّ صدرا أنّ موجودات هذا العالم ـ ومن خلال حركتها الجوهرية ـ تتَّجه إلى عالم فوق الطبيعة، وفيها ميل فطري جبلي إلى ذلك العالم، وهي غايتها، ولا بُدَّ أن تصل إليها. وقد أكَّد على دليل الغايات في أكثر من موضعٍ، وقال: إنْ لم يكن كذلك فإنّ الحكمة تبطل، ولازمه تعطيل الوجود، ولازمه أيضاً أن الأشياء لا تصل إلى غايتها ـ رغم وجود الاستعداد ـ، وهذا باطل عقلاً.

نحن نشكّ في هذا المبنى، بل أكثر من الشكّ، وهو أننا لا نملك برهاناً على أن الحركة الجوهرية المادّية تتّجه نحو العالم المجرّد، والعالم المجرد غاية طبيعية للحركة الجوهرية المادية. ما يمكن أن يقال: إنّ لكلّ حركة محدودة منتهى إليه، وهو طرف الحركة، ويكون أمراً عَدَميّاً، أي إنّها تنتهي بمكانٍ، أمّا إذا كانت

الحركة غير متناهية، كالحركات التي يثبتونها للأفلاك ـ حيث يرَوْن أنّ حركة الأفلاك غير متناهية وأزلية وأبدية ـ فتلك الحركة الوضعية للأفلاك لا بُدَّ أن يكون لها منتهى إليه، وهي منتهية قطعاً؟ وهم يرَوْنها غير متناهية. فالحركة لا تقتضي النهاية بذاتها. إذا فرضنا حركةً غير متناهية أساساً فسوف لن يكون لها منتهى إليه، أما إذا فرضت الحركة محدودة فسيكون لها منتهى إليه، ولازم ذلك محدوديتها. أما أنّه حتماً لا بُدَّ أن يكون شيء أكمل وأعلى وجوداً؛ لكي تصل إليه، فلا دليل عليه. وحينذاك من أين يعلم أنّ هذه المرتبة لا بُدَّ أن تكون فوق الطبيعة؟ ربما يكون كلّ موجود طبيعيّ له حركة جوهريّة اشتداديّة، له بحَسَب نوعه حدٌّ أعلى من وجوده الطبيعيّ، ويمكنه الوصول إلى هذا الكمال الطبيعي فقط. من أين نثبت أنّ الحركة الجوهريّة لا بُدَّ أن تكون لها غاية ما وراء الطبيعيّة؟ فهذه المسألة ليست برهانية. فالادّعاء بلزوم نهاية للحركة **أولاً**: نحن نناقش في مبناه، وأن كلّ حركة لا تحتاج إلى نهاية. وما الدليل على حتمية كون الكمال أعلى، ولا بُدَّ أن تصل إليه؟ ربما كانت مرتبة كمالها من سنخ الكمالات الطبيعية. كلّ شجرة لها حدٌّ من النموّ، وتتوقّف عندما تصل إليه. فما الدليل على القول بأنّ الحركة الجوهريّة الطبيعيّة لا بُدَّ أن تكون لها غاية ما وراء الطبيعة؟

هذا أيضاً أحد الأصول التي أكّد عليها ملاّ صدرا، لكنَّه في رأينا غير صحيح. وقد بحثنا ذلك مفصَّلاً في بحوث الحركة والقوّة والفعل، واكتفينا هنا بالإشارة إليه.

فحصيلة الإشكالات أنّ أربعة منها تتعلّق بأصل النظرية، وأربعة ترتبط بالأصول التي تستند إليها، وإشكالين يخصّان عدم انطباقها على الآيات والروايات.

الشعر المنسوب إلى الإمام الصادق عليه السلام

دراسةٌ تحليلية ونقدية

د. السيد محمد رضا مصطفوي نيا(*)

د. السيد حسين الشريف العسكري(**)

أمير صالح معصومي(***)

ترجمة: نظيرة غلاب

مقدّمة

إن الموقف الديني من الشعر والشعراء لم ينحصر بين السلب والإيجاب، وإنما اختلف الموقف باختلاف ماهيتهما وموضوعهما. فجاء موقف الشارع متنوّعاً بين المدح والاستحسان تارةً؛ والذمّ والقدح تارة أخرى. وقد جاء موقف الشارع تبعاً لنوعية استعمال الشعر في المجتمعات الإنسانية، وما كان له من أهداف؛ فالشعر الذي ينشد للتفاخر، ويكون وسيلة إعلامية قويّة في تأجيج روح العصبيات، وإيقاد نار الحرب بين قبيلتين، لا يمكن أن يكون مورد مدح ورضا الله، أو مورد تأييد المؤمنين. لذلك وجدنا القرآن يشدِّد في ذمّ الشعراء، وجعلهم ضمن طبقة الغاوين، يتقاسمون هذه الصفة مع الشياطين وقادة الكفر والسوء، وأمر المؤمنين باعتزال الشعر، حيث قال في السورة التي وسمها بـ «الشعراء» : ﴿**وَالشُّعَرَاءُ يَتَّبِعُهُمْ الْغَاوُونَ ❖ أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِي كُلِّ**

(*) أستاذٌ جامعي.

(**) أستاذٌ جامعي.

(***) طالبٌ في مرحلة الدكتوراه.

وَادٍ يَهِيمُونَ ❖ وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لاَ يَفْعَلُونَ﴾ (الشعراء: ٢٢٤ ـ ٢٢٦). ونظر إلى ممارسة الشعر على أنها فعلٌ باطل؛ وإنها لا تلتبس بمقام النبوة والرسالة. وهذا ظاهر في نفي الشاعرية عن النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله، فقال: **﴿وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ﴾** (يس: ٦٩).

كذلك وجدنا النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله لا يستحسن الشعر، ويعتبره من فعل الشيطان. فقد رُوي عنه صلى الله عليه وآله أنه قال: «الشعر من إبليس»[١]. كما أنه صلى الله عليه وآله قد نهى عن قراءة الشعر في المساجد، فقد رُوي عنه صلى الله عليه وآله أنه قال: «مَنْ سمعتموه ينشد شعراً في المساجد فقولوا: فضَّ الله فاك، إنّما نصبت المساجد للقرآن»[٢]. ويقف أئمة أهل البيت عليهم السلام نفس موقف رسول الله في ذمّ الشعر والشعراء، وعدم استحسانه. فقد روى محمد بن مروان قال: «كنتُ قاعداً عند أبي عبد الله عليه السلام، أنا ومعروف بن خربوذ، وكان ينشدني الشعر وأنشده، ويسألني وأسأله، وأبو عبد الله يسمع، فقال أبو عبد الله: إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال: لئن يمتلئ جوف الرجل قيحاً خيرٌ له من أن يمتلئ شعراً...»[٣].

لكنْ رغم ما نلاحظه من مذمّة للشعر والشعراء، فإننا نجد في المقابل بعض الأحاديث والروايات التي يصدر فيها المعصوم مدحاً واستحساناً للشعر والشعراء، كالمدح الذي حظي به حسان بن ثابت الأنصاري، ودعبل بن علي الخزاعي. رُوي عن النبي الأكرم صلى الله عليه وآله أنه قال: «إنّ من الشعر لحكمة»[٤]. كما نقل أن كعب بن زهير أنشد قصيدته المعروفة «بانت سعاد» على النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله في المسجد، المكان الذي صدر النهي عن قراءة الشعر فيه، ولم نجد النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله قد نهاه عن ذلك، بل أمر أصحابه أن يعيروه مسامعهم، وأن ينصتوا إليه، وفي ختام المجلس ألبسه عباءته[٥]. كذلك نجد الأئمة عليهم السلام يأمرون في بعض المواقف بقراءة الشعر وإنشاده. فقد رُوي أن الإمام الصادق عليه السلام أمر سفيان بن مصعب العبدي بإنشاد الشعر، وقال: «قُلْ شعراً تنوح به النساء»[٦]. كما رُوي عنه أنه قال: «يا معشر الشيعة، علِّموا أولادكم شعر العبدي؛ فإنّه على دين الله»[٧]. ولم يتوقّف الأمر على تعلم الشعر أو قراءته، بل وردت روايات تعد مَنْ أنشد شعراً في مصائب أهل البيت عليهم السلام، مهما كان قليلاً، فقد وجبت له الجنّة والمغفرة. رُوي عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال لجعفر بن عفّان الطائي: «ما من أحد قال

في الحسين شعراً، فبكى وأبكى به، إلاّ أوجب الله له الجنّة، وغفر له»[٨].

إن قراءة شاملة لسيرة المعصومين تفصح عن أن الشعر الذي يشتمل على مضامين أخلاقية شريفة، ومفاهيم حكمية راقية، لا يكون موقع مذمّتهم وكراهيتهم، بل نجدهم يمجِّدون هذا النوع من الشعر، ويأمرون أتباع المذهب ومحبيه بتعلّمه وإنشاده. بل وجدناهم يستشهدون ببعض الشعر بلحاظ ما ورد فيه من حكم ومواعظ، وقد دوّنت لنا بعض المجامع الحديثية والروائية العديد من تلك الأشعار التي تلاها المعصومون أنفسهم، وألقوها على مسامع الناس، الخاصة منهم والعامة. نعم، لا بُدَّ من الإشارة إلى أنّ هذه الكتب والمصادر الحديثية التي نقلت إلينا أشعاراً نسبت إلى المعصومين عليهم السلام لم تراعِ الدقة الكافية في هكذا موضوع، بل اكتفت بنقل كل ما نسب إليهم، سواء كان لهذه النسبة واقعية أو مجرّد اشتباه وادّعاء، وإنما هي في الحقيقة لشعراء آخرين، كما أنها كثيراً ما نسبت بعض الأبيات لأكثر من إمام، ليتبين في آخر التحقيق والبحث في الدواوين الشعرية أنها ليست لواحد منهم، وإنما هي لأحد الشعراء. ورغم استعمال الناقلين لعبارة «فتمثَّل»، التي تعبِّر في الجملة عن أن الشعر الذي نقله المعصوم ليس من تأليفه، وإنما هو ينقله للاستشهاد به، إلاّ أنّهم استعملوا كثيراً كلاًّ من عبارتي: «أنشد»، و«قال»، وهما غير صريحتين في دلالتهما؛ فقد تعني أن الشعر من تأليف الإمام عليه السلام؛ كما تحتمل الدلالة على أنه إنّما استعاره من كلام الشعراء؛ للاستشهاد به والتمثيل به.

كذلك تمّ تأليف بعض الكتب على شاكلة الدواوين الشعرية، ونسبت إلى أحد الأئمة، حيث تم استخراج كلّ الأشعار المتعلقة بأحد الأئمة، والتي نسبت إليه، من كتب الحديث ومجامع الحديثية وكتب السير. ونظراً إلى كون هذه الكتب لم تعتمد على مصادر صحيحة، وإنما اكتفت بالرجوع إلى كتب الأحاديث والروايات، والتي يلاحظ عليها الإفراط في التسامح في نقل الأشعار، ونسبتها إلى المعصوم، فإن هذه الدواوين كذلك لم تسلم من آفة التسامح. فرغم اعتراف مؤلِّفيها بأن هذه الأشعار ليست بالجملة من تأليف المعصوم، إلاّ أنّها لم تتورَّع عن نقل العديد من الأشعار، ونسبتها إلى المعصوم، بدون أدنى دليل علمي معتبر.

إن هذا النقص التي تعاني منه الدواوين أو الكتب الشعرية التي نسبت بكاملها إلى المعصوم دفعنا؛ ومن منطلق التحقيق العلمي والإنصاف، إلى التحقيق في بعض الأشعار المنسوبة إلى الإمام جعفر الصادقؑ، والعمل الموضوعي على البحث في صحيحها من سقيمها، واستعمال النقد العلمي؛ لاستخلاص ما كان من تأليف الإمام الصادقؑ، وتصفيته عمّا خُلط به ممّا لم يصدر عنه. وبالتالي فإن تحقيقنا وبحثنا هذا سيضع صورة حقيقية عمّا تناقلته كتب الحديث من الأشعار المنسوبة إلى المعصومين.

إن الأبيات الشعرية التي نحقّق فيها ضمن هذا المقال هي بأجمعها منسوبة إلى الإمام الصادقؑ، أعم من أن تكون من إنشاده المبارك أو لشعراء آخرين. وبشكلٍ دقيق فإن هذا المقال سيبحث في إنشاءات وإنشادات الإمام الصادقؑ. من هنا فإن أسلوبنا في البحث ابتدأ بالرجوع إلى الدواوين الشعرية التي نسبت إلى أهل البيتؑ؛ لنبحث عن المنهج والأسلوب التي اتبعته في تجميع وتخريج تلك الدواوين الشعرية. وبعد ذلك قمنا باستخراج الأشعار التي نسبت إلى الإمام الصادقؑ من الكتب الروائية والمجاميع الحديثية. وبمراجعة الكتب الشعرية والأدبية طرحنا ما نسب إلى الإمام من أشعار للنقد والتحقيق.

مناقشة ونقد ما نسب إلى الأئمة من دواوين شعرية

إلى جانب المجامع الحديثية وكتب الحديث والروايات هناك كتب دُوِّنت تحت عنوان ديوان شعر أئمة أهل البيت، والتي هي في حقيقة أمرها استخراجٌ وتجميع للأشعار بشكلٍ سطحي من كتب الأحاديث. ويلاحظ على هذه الدواوين والكتب الشعرية أنها اكتفت بالتجميع، دون النظر إلى واقعية النسبة إلى الأئمة أو عدم واقعيتها. ونحن في هذا البحث سنتعرض لأربعة من تلك الكتب، على أمل أن يحذو الباحثون والمحقّقون في الميدان حذونا، ويستأنفوا البحث والتحقيق في باقي الآثار والكتب المدوّنة في شعر أئمة أهل البيتؑ.

أ. كتاب (روائع الأشعار من ديوان الأئمّة الأطهار)، لمحسن عقيل ـــ

قسَّم المؤلِّف كتابه إلى ثلاثة عشر قسماً، وعمل في كل قسم على نقل أشعار واحد من الأئمة الاثني عشر. كما خصّ قسماً بالأشعار المنسوبة إلى السيدة فاطمة الزهراء عليها السلام. وبذلك تكون الأقسام كلها كاملة، وخاصة في المعصومين من أهل البيت عليهم السلام.

في بداية كلّ قسم يتعرّض، وبشكلٍ موجز، لحياة الإمام، والنقاط الخاصة في حياته، بحسب ترتيب أقسام الكتاب. وبعد ذلك ينقل ما نسب إليه من شعر بترتيب حروف القافية. وقد يعمد إلى شرح بعض المفردات في الهامش.

وقد أخذنا من هذا الكتاب ٣٠ بيتاً منسوبة إلى الإمام الصادق عليه السلام، من مجموع سبعة وتسعين بيتاً، وتعرضنا لها بالبحث والتحقيق ضمن مقالنا هذا.

لقد استفاد مؤلِّف الكتاب في استخراج ما نسب إلى الأئمة من شعر ممّا يُقارب ٢٦١ مصدراً، كان من بينها: صبح الأعشى، الصناعتين، وتزيين الأسواق. لكن المصادر الحديثية التي اعتمد عليها في نقل ما نسب إلى الإمام الصادق من شعر عبارة عن: مناقب الطالبيّين، بحار الأنوار، وعوالم العلوم والمعارف والأحوال. ويظهر جلياً قلة المصادر التي اعتمدها في استخراج أشعار الإمام الصادق عليه السلام. كما يلاحظ عليه عدم استعمال الدقّة في استخراج الأبيات الشعرية، حيث نقل بيتين للأشجع السلمي من كتاب بحار الأنوار، وجعلهما ضمن شعر الإمام الصادق، في حين أن نفس كتاب بحار الانوار قد صرَّح بأنّهما من ضمن شعر الأشجع السلمي، ونقل الرواية بالشكل التالي: «دخل الأشجع السلمي على الإمام الصادق عليه السلام، فوجده عليلاً، فجلس، وسأل عن علّة مزاجه، فقال له الصادق عليه السلام: تعدَّ عن العلة، واذكر ما جئت له، فقال:

ألبســـك الله منـــه عافيـــةً … في نومـــك المعـــتري وفي أرقـــك

تخرج من جسمك السقام كما … أُخـــرِجَ ذلُّ الفعـــال مـــن عنقـــك

فقال: يا غلام إيش معك؟ قال: أربعمائة، قال: أعطِها للأشجع»[٩].

وبلحاظ قلّة المصادر التي اعتمد عليها الكتاب في تخريجه وتجميعه للشعر المنسوب إلى الإمام الصادق عليه السلام، وعدم بذله الدقّة في استخراج تلك الأشعار، والتحقق

من صحة نسبتها إلى الإمام، فإننا نحتمل أنّه استعمل نفس الأسلوب واتّبع نفس المنهج في تجميع أشعار باقي الأئمةعليهم السلام، مما يعني تلقائيّاً أنها ابتليت بما ابتليت به سابقتها، من عدم الدقّة، والمبالغة في التسامح، إلى حدّ نسبة ما لشعراء آخرين إلى الأئمة. وهو أسلوب مخالف بشكلٍ صريح لمتطلّبات التحقيق العلمي. لذا وجب علينا؛ انطلاقاً من مبدأ العلمية، عدم اعتماد هذا الكتاب كمستندٍ كامل في استخراج أشعار الإمام الصادقعليه السلام.

ب ـ (ديوان أهل البيتعليهم السلام)، للشيخ علي حيدر مؤيد

أورد المؤلِّف أشعار الأربعة عشرة معصوماًعليهم السلام ضمن أربعة عشر قسماً. وفي بداية كلّ قسم يستعرض ترجمة المعصوم وفق ترتيب الأوّل ثم الثاني، وهكذا إلى آخر معصوم. كما يقدم بيانات حول شخصيتهم، والنقاط الهامّة في مسيرة إمامتهم. وفي هامش الصفحات يقدم شرحاً وتفسيراً للمفردات المشكِلة. ومضافاً إلى نقله لشعر الأئمة ينقل إلى جانبها اختلاف الروايات فيها.

وقد أخذنا ٦٨ بيتاً من مجموع عدد الأبيات التي اعتمدناها في بحثنا، والتي بلغت ٩٧ بيتاً. أما المصادر التي اعتمد عليها صاحب الكتاب في استخراج أشعار الإمام الصادقعليه السلام فكانت على الشكل التالي: ١ـ الاثني عشرية. ٢ـ إرشاد القلوب. ٣ـ أعلام الدين في صفات الدين. ٤ـ أعيان الشيعة. ٥ـ الأمالي. ٦ـ الإمام الصادق. ٧ـ الدخيل. ٨ـ بحار الأنوار. ٩ـ جامع الأحاديث، للقمّي. ١٠ـ الخصال. ١١ـ دار السلام. ١٢ـ روضة الواعظين. ١٣ـ الصلة بين التصوّف والتشيّع، للدكتور مصطفى الشيبي. ١٤ـ الفرج بعد الشدة. ١٥ـ فلاح السائل. ١٦ـ في رحاب أئمّة أهل البيتعليهم السلام. ١٧ـ الكبريت الأحمر. ١٨ـ كنز الفوائد. ١٩ـ مستدرك الوسائل. ٢٠ـ مسند الرسول الأعظمصلى الله عليه وآله. ٢١ـ مناقب آل أبي طالبعليه السلام. ٢٢ـ منتخب الأثر. ٢٣ـ منتهى الآمال. ٢٤ـ النجم الثاقب. ٢٥ـ النور الساطع.

ورغم أن مؤلِّف الكتاب قد اعتمد على ٢٣٥ مصدراً في استخراج أشعار كتابه، والتي كان من بينها: تاريخ مدينة دمشق، الأغاني، والعقد الفريد، فإنه في

قسم أشعار الإمام الصادقعليه السلام يعتمد وبشكلٍ كلّي على المصادر الحديثية، واستثنى الكتب التاريخية والأدبية. ومضافاً إلى هذا فإنه لا يذكر من المصادر التي اعتمدها سوى اسم الكتاب، دون ذكر توضيحات أخرى، كالجزء والصفحة و...، مما جعل عملنا صعباً وعسيراً في أغلبيته.

لكنْ مع اعتماده على مصادر كثيرة نسبياً، وانتهاجه الدقّة بالنسبة إلى نقل الأشعار، وملاحظته لما يتعلق بها من مجريات ووقائع، كل هذه المميزات تجعل من الكتاب مصدراً معتبراً في استخراج أشعار الأئمّةعليهم السلام.

ج ـ (الدر الثمين أو ديوان المعصومين)، لمحمد علي مدرس التبريزي الخياباني ـــ

وقد قسَّم الكتاب ـ كسابقه ـ إلى أربعة أقسام تتوافق وأربعة عشر معصوماً. كذلك بدأ كلّ فصل بترجمة مختصرة لحياة كلّ معصوم وفق ترتيب المعصومين. وفي القسم الخاصّ بالإمام الصادقعليه السلام أخذنا منه ٣٦ بيتاً، من مجموع ٩٧ بيتاً التي يدور حولها بحثنا في هذا المقال. ولم يغفل المؤلف عن درج هامش يشرح فيه المفردات المشكِلة أو الصعبة.

وأمّا المصادر التي اعتمدها في قسم أشعار الإمام الصادقعليه السلام فهي: ١ـ أعلام الورى. ٢ـ نور الأبصار. ٣ـ مطالب السؤول. ٤ـ كشف الغمّة. ٥ـ رياض الشهادة. ٦ـ بحار الأنوار. ٧ـ شرح الشافية. ٨ روضة الواعظين. ٩ـ الدمعة الساكبة. ١٠ـ ناسخ التواريخ. ١١ـ مناقب آل أبي طالبعليه السلام.

وتكمن نقاط ضعف الكتاب في قلّة المصادر التي اعتمد عليها. كما أنه لم ينقل سوى ٣٦ بيتاً للإمام الصادقعليه السلام، وهو عددٌ قليل بالمقارنة مع ما هو متواجد في باقي الكتب والمصادر، ممّا ينفي الاعتبار عن الكتاب، ويبعده عن أن يكون مصدراً مقبولاً في بحثنا.

د ـ (معجم أشعار المعصومين الواردة في بحار الأنوار)، لمركز الأبحاث والدراسات الإسلامية ـــ

اختصّ الكتاب بعرض أشعار الأئمة، دون أن يتحدّث عن حياتهم، أو أن يدرج

هامشاً لشرح المفردات أو العبارات المشكِلة. لقد عمل على استخراج الأشعار المنسوبة إلى الأئمة من كتاب بحار الأنوار الحديثي، ونقل فهرسها، دون أن يعمل الدقة والتحقيق. فرغم التصريح في البحار بأن الشعر المنسوب إلى أحد الأئمة هو للشاعر الفلاني، إلاّ أن صاحب الكتاب يغمض الطرف عن ذلك، وينسبه إلى إمام آخر، دون أيّ تحقق أو بحث في الموضوع.

كذلك ارتكب أخطاء في عرض رقم بعض الصفحات، أو رقم الجزء المستخرج منه الأبيات التي ينقلها. وهو سلوك يوقع المحقِّقين في الارتباك، ويصعب عليهم مهمة التحقق والإرجاع. فعلى سبيل المثال: أرجع البيت التالي إلى المجلَّد ٩٤، بينما الصحيح أنّه في المجلَّد ٩١:

بحـــق جـــدٍّ هـــذا يـــا وليّـــي   بحـــقّ الهـــاشميّ الأبطحـــيّ[١٠]

وفي ما يخصّ أشعار الإمام الصادق عليه السلام ذكر له ٢٦٥ بيتاً، والحال أن العديد منها لا يتعلَّق بالإمام عليه السلام. إن اعتماده على البحار كان صحيحاً لو جعله ضمن المصادر الأوّلية، ثم يتحقَّق بنفسه من صحة الأشعار المنسوبة إلى الأئمة، ويبعد السقيم منها، وهو كثيرٌ.

تخريج ونقد مصادر الشعر المنسوب إلى الإمام الصادق عليه السلام

لقد قمنا في أوّل خطوةٍ باستخراج الأشعار الواردة في خطابات وأحاديث الإمام الصادق عليه السلام من المصادر والمجامع الحديثية، ثم قمنا بتطبيقها على الأشعار الواردة في كتب الأدب والدواوين الشعرية؛ حتّى تتبين لنا صحة انتسابها إلى الإمام، وإبعاد ما كان للشعراء وغيرهم. مع الإشارة إلى أن الإمام كثيراً ما يعمد إلى قراءة بعض الأشعار التي جادت بها قريحة الشعراء، مما يدل على إحاطته عليه السلام بالأدب والشعر العربي.

وضمن هذا البحث سنخضع بشكلٍ كلّي ٩٧ بيتاً للتحقيق والنقد، وفق ترتيب حروف القوافي.

قبل الشروع في البحث نلفت الانتباه إلى مسألتين في غاية الأهمية:

أ. في مبحث استخراج المصادر ستصادفنا أسماء العديد من الشعراء، وسيكون لتحديد تاريخ ولادتهم دورٌ مهمّ في معرفة مَنْ كان منهم قبل الإمام الصادقعليه السلام، كالنابغة الذبياني، ومَنْ جاء بعده، كأبي العتاهية. وحتى يتضح الأمر أكثر فإن مجموع الشعراء الذين سيتواجدون ضمن بحثنا هم على الشكل التالي:

١. قيس بن الحدادية(م١٠هـ ـ ٦١٢م).
٢. أبو خراش الهذلي(م١٥هـ ـ ٦٣٦م).
٣. النابغة الذبياني(؟ ـ ١٨هـ / ؟ ـ ٦٠٥م).
٤. عقبة بن نعمان العتكي(؟ ـ ٢٠هـ / ؟ ـ ٦٤١م).
٥. أمير المؤمنين علي بن أبي طالبعليه السلام(٢٣ ق.هـ ـ ٤٠هـ / ٦٠٠ ـ ٦٦٠م).
٦. حسان بن ثابت الأنصاري(؟ ـ ٥٤هـ / ؟ ـ ٦٧٣م).
٧. جميل بثينة(؟ ـ ٨٢هـ / ؟ ـ ٧٠١م).
٨. عبد الملك بن مروان(٢٦ ـ ٨٦هـ / ٦٤٦ ـ ٧٠٥م).
٩. الإمام عليّ بن الحسين زين العابدينعليه السلام(٣٨ ـ ٩٤هـ / ٦٥٨ ـ ٧١٢م).
١٠. فضل بن العباس بن أبي لهب(؟ ـ ٩٥هـ / ؟ ـ ٧١٤م).
١١. كثير عزّة(٤٠ ـ ١٠٥هـ / ٦٦٠ ـ ٧٢٣م).
١٢. ذو الرمّة، غيلان بن عقبة(٧٧ ـ ١١٧هـ / ٦٩٦ ـ ٧٣٥م).
١٣. الإمام جعفر بن محمد الصادقعليه السلام(٨٠ ـ ١٤٨هـ / ٦٩٩ ـ ٧٦٥م).
١٤. بشّار بن برد(٩٥ ـ ١٦٧هـ / ٧١٣ ـ ٧٨٣م).
١٥. عليّ بن موسى الرضاعليه السلام(١٥٣ ـ ٢٠٣هـ / ٧٧٠ ـ ٨١٨م).
١٦. أبو العتاهية، إسماعيل بن القاسم(١٣٠ ـ ٢١١هـ / ٧٤٧ ـ ٨٢٦م).
١٧. محمد بن حازم الباهلي(؟ ـ ٢١٥هـ / ؟ ـ ٨٣٠م).
١٨. محمود الوراق(؟ ـ ٢٢٠هـ / ؟ ـ ٨٤٠م).
١٩. الواثق بالله، هارون بن محمد(١٩٠ ـ ٢٣٢هـ / ٨٠٥ ـ ٨٤٧م).
٢٠. أبو حامد الغزالي(٤٥٠ ـ ٥٥٥هـ / ١٠٥٨ ـ ١١٦٠م).
٢١. الشيخ تقي الدين ابن دقيق العيد(٦٢٥ ـ ٧٠٢ / ١٢٢٨ ـ ١٣٠٢م).

٢٢ـ صفي الدين الحلّي(٦٧٧ ـ ٧٥٢هـ / ١٢٧٧ ـ ١٣٣٩).

ونعتقد أن رجوع الأشعار المنسوبة إلى الإمام الصادقعليه السلام إلى مَنْ سبقه من الشعراء أمر قابلٌ للطرح، لكنّ إرجاعها إلى مَنْ جاء بعده من الشعراء فالأمر لا يخلو من إشكال؛ إذ من غير الممكن أن ينشد الإمام الصادقعليه السلام أشعار أبي العتاهية؛ وذلك لأن أبا العتاهية قد وُلد سنة ١٣٠هـ، بينما الإمام الصادقعليه السلام قد استشهد سنة ١٤٨هـ، أي بعد ثمانية عشرة سنة من ولادة أبي العتاهية، فكيف سيقرأ الإمام الصادقعليه السلام أشعاره ويتمثَّل بها؟! لكنّ هذا لا يمنع من وجود هذا الاحتمال؛ إذ إنّ أقدم المصادر التي ذكرت الأشعار المنسوبة إلى الإمام الصادقعليه السلام هو محاسن البرقي(؟ ـ ٢٧٤هـ)، لذا فإنه من المحتمل أن بعض ما انتشر بين الناس من أشعار أبا العتاهية آنذاك قد عرفت طريقها إلى كتب الحديث، ومن ثمّ نسبت عن طريق الخطأ إلى الإمام الصادقعليه السلام.

وهنا سنذكر عناوين العديد من كتب الحديث التي اعتمدنا عليها في موضوعنا، حتى تتبيَّن الفاصلة الزمنية بين كتابتها وحياة الإمام الصادقعليه السلام:

١ـ المحاسن، لأحمد بن محمد البرقي(؟ ـ ٢٧٤هـ / ؟ ـ ٨٨٧م).

٢ـ الكافي، لمحمد بن يعقوب بن إسحاق الكليني(؟ ـ ٣٢٩ / ؟ ـ ٩٤١م).

٣ـ الأمالي، التوحيد، الخصال، كمال الدين، معاني الأخبار، مَنْ لا يحضره الفقيه، للشيخ الصدوق(٣٠٦ ـ ٣٨١هـ / ٩١٨ ـ ٩٩١م).

٤ـ كنز الفوائد، لأبي الفتوح محمد بن عليّ بن عثمان الكراجكي(؟ ـ ٤٤٩هـ / ؟ ـ ١٠٥٧م).

٥ـ التهذيب، للشيخ أبي جعفر الطوسي(٣٨٥ ـ ٤٦٠هـ / ٩٩٥ ـ ١٠٦٧م).

٦ـ مكارم الأخلاق، إعلام الورى، للحسن بن فضل الطبرسي(؟ ـ ٥٤٨هـ / ؟ ـ ١١٥٣م).

٧ـ الدعوات، لقطب الدين الراوندي(؟ ـ ٥٧٣هـ / ؟ ـ ١١٨٧م).

٨ـ مناقب آل أبي طالب، لمحمد بن عليّ ابن شهرآشوب(٤٨٨ ـ ٥٨٨هـ / ١٠٩٥ ـ ؟م).

٩ـ فلاح السائل، لأحمد بن موسى بن جعفر بن محمد ابن طاووس(؟ ـ ٦٧٣هـ / ؟ ـ ١٢٧٤م).

١٠ـ كشف الغمة، لعليّ بن عيسى الإربلي(؟ ـ ٦٩٢هـ / ؟ ـ ١٢٩٣م).

١١ـ الصراط المستقيم، لعليّ بن يونس النباطي(؟ ـ ٨٧٧هـ / ؟ ـ ١٤٧٢م).

١٢ـ وسائل الشيعة، لمحمد بن الحسن الحرّ العاملي(١٠٣٣ ـ ١١٠٤هـ / ١٦٢٣ ـ ١٦٩٢م).

١٣ـ بحار الأنوار، لمحمد باقر المجلسي(١٠٣٧ ـ ١١١١هـ / ١٦٢٧ ـ ١٧٠٠م).

١٤ـ مستدرك الوسائل، لحسين بن محمد التقي المحدث النوري(١٢٥٤ ـ ١٣٢٠هـ / ١٨٣٨ ـ ١٩٠٢م).

١٥ـ النور الساطع، لمحمد رضا بن هادي عباس كاشف الغطاء(١٣١٠ ـ ؟هـ / ١٨٩٣ ـ ١٩٤٧م).

ويلاحظ أن كلاً من: كتاب مناقب ابن شهرآشوب؛ وبحار الأنوار، للعلامة المجلسي، واللذان يعدّان أهمّ مصدر لأشعار الإمام الصادق‏ﷺ قد كتبا بعد حياته بفاصلة كبيرة، أي بقرون من الزمن، وهي فاصلة كبيرة تقوّي من فرص وقوع الخطأ والاشتباه في هذه النسبة. مضافاً إلى أنّ هذين المصدرين كثيراً ما ينسبان نفس الأبيات إلى أكثر من شخصٍ واحد، وهو دليل على ضعف الإسناد في هذه الكتب.

ومن نافلة القول: إن الدواوين الشعرية ليست على أفضل حال، بالمقارنة بمصادر الحديث. فكثيراً ما تقوم بنسبة أبيات معيَّنة إلى أكثر من شاعر، وتثبتها في ديوان كلّ شاعر منهم. وهذا الواقع يفرض علينا التأنّي في إصدار الأحكام، والكثير من التحقُّق في حقيقة هذا الانتساب.

ب ـ تحظى العبارات التي تذكر في كتب الحديث والروايات قبل إيراد الأشعار، من قبيل: «فتمثَّل‏ﷺ»، «أنشد»، و«قال»، بالأهمية القصوى في تعيين النسبة؛ وذلك لكونها من حيث الدلالة تختلف عن بعضها البعض، وليست بذلك على نحو واحد. فذكر عبارة «فتمثَّل» دالة على أنّ الإمام إنما هو في مقام إنشاد شعر شاعرٍ آخر لمناسبة في الموضوع، وليس في مقام إلقاء شعر من تأليفه. أمّا العبارتين «أنشد» و«قال»

فهما قويّتان في الدلالة على أن الشعر هو من تأليف الإمامعليه السلام نفسه، وليست دالة على أنه في مقام قراءة شعرٍ لأحد الشعراء. وهذه العبارات بالجملة مساعِدةٌ في فرز شعر الإمام الصادقعليه السلام عن غيره.

بعد ذكر النقاط المهمّة والمتعلقة باستخراج أشعار الإمام الصادقعليه السلام نشرع في استخراج مصادر أشعار الإمام الصادق، مع ذكر ما نسبته إليه من أبيات:

قافية الهمزة

(١)

ولـــو أنّـــا إذا متنـــا تركنـــا لكـان المـوت راحـة لكـلّ شـيءٍ

ولكنّـــا إذا متنـــا بعثنـــا ونسأل بعد ذا عن كلّ شيءٍ[١١]

البيتان نسبا إلى الإمام الصادقعليه السلام، وهما في الواقع للإمام عليّ بن أبي طالبعليه السلام، وقد ذكرا في الديوان الشعري المنسوب إليه، وقد جاءت «كلّ حيّ» بدل «كلّ شيء»، و«بعده» مكان «بعد ذا»[١٢].

لكنّ هذا الكلام لم يكن تامّاً؛ إذ لم نعثر على هذه النسبة إلى الإمام عليعليه السلام في كلّ المصادر التي ذكرت البيتين، وإنما وجدناها بدل أن تنسبه إلى شخص بعينه اكتفت بتقديم عبارة: «ما أحسن قول القائل». وقد استعملت نفس العبارة أو شبيهها في نقل أشعار العديد من الشعراء. وقد روى السيوطي نفس البيتين في كتابه شرح الصدور بشرح حال الموتى والقبور عن دلف بن أبي دلف العجلي، وقال: حكى أنه في إحدى الليالي رأى أباه في ما يرى النائم، فحدّثه عن أهوال القبر والبرزخ، وأنشده البيتين[١٣]. والعجيب في الأمر أنهما في هذه القصة جاءا على شاكلة ما جاء في ديوان الإمام علي، فقد ذكرت «فنسأل بعده» بدل «ونسأل بعد ذا» من المصرع الأخير[١٤].

وأن يكون البيتان للإمام عليعليه السلام أو لدلف بن دلف العجلي فهذا يفوّت الفرصة على احتمال كونهما للإمام الصادقعليه السلام، وخصوصاً إذا عرفنا أن بعض كتب

الحديث لم تأتِ على ذكر البيتين ضمن ما نسب إلى الإمام الصادق عليه السلام من أشعار.

قافية الباء

(٢)

مـــا عادانـــا بيـــت إلاّ خـــربْ ... ومـــا عوانـــا كلـــب إلاّ جـــربْ[١٥]

إننا لم نعثر على البيت ضمن أيٍّ من المصادر الأدبية أو الحديثية التي اعتمدناها في هذا البحث، لكنّنا وجدنا في بحار الأنوار روايةً عن النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله أنه قال: «نحن بنو عبد المطلب، ما عادانا بيتٌ إلاّ خرب، وما عادانا كلبٌ إلاّ وقد جرب، ومن لم يصدِّق فليجرِّبْ»[١٦]. ويحتمل أن يكون راوي الحديث عن النبيّ قد نقلها على أنها شعرٌ، مع الإشارة إلى أن كتب العامة في الحديث لم تأتِ على ذكر هذا الحديث مطلقاً.

(٣)

عن كتاب الدعوات: «جاء رجلٌ من موالي أبي عبد الله عليه السلام إليه، فنظر إليه، فقال: ما لي أراك حزيناً، فقال: كان لي قرّة عين فمات، فتمثّل عليه السلام:

عطيَّتُـــه إذا أعطـــى ســـرورٌ ... وإن أخـــذ الـــذي أعطـــى أثابـــا

فـــأيّ النعمـــتين أعـــمّ شـــكراً ... وأجـــزلُ في عواقبهـــا إيابـــا

أنِعمتُـــه الـــتي أبـــدت ســـروراً ... أم الأخـــرى الـــتي ادّخـــرتْ ثوابـــا؟

ثم قال عليه السلام: «إذا أصابك من هذا شيءٌ فأفِضْ من دموعك؛ فإنّها تسكن»[١٧].

لكنّ هذه الأبيات قد تمَّت نسبتها في كتابَيْ: فوات الوفيات، والوافي بالوفيات، إلى الشيخ تقي الدين ابن دقيق العيد(٦٢٥ ـ ٧٠٢هـ / ١٢٢٨ ـ ١٣٠٢م)، مع بعض التغييرات، حيث أتت على النحو التالي:

عطيّتُـــه إذا أعطـــى ســـرورٌ ... فـــإن ســـلب الـــذي أعطـــى أثابـــا

فـــأيّ النعمـــتين أعـــدّ فضـــلاً ... وأحمـــد عنـــد عقابهـــا إيابـــا

أنعمتـــه الـــتي كانـــت ســـروراً ... أم الأخـــرى الـــتي جلَّـــت ثوابـــا؟[١٨]

ونسبت في العقد الفريد إلى محمود الورّاق(؟ ـ ٢٢٠هـ /؟ ـ ٨٤٠م)، وأن الأبيات كانت ضمن قصيدة يرثي فيها جاريته نشوى، والقصيدة هي:

ومنتصح يكرِّر ذكر نشوى ... على عمد ليبعث لي اكتئابا
فقلت وعد ما كانت تساوي ... سيسحب ذاك من خلق الحسابا
عطيّته إذا أعطى سرورٌ ... وإنْ أخذ الذي أعطى أثابا
فأيّ النعمتين أعم فضلاً ... وأحمد في عواقبها إيابا
أنعمته التي أهدت سروراً ... أم الأخرى التي أهدت ثوابا؟
بل الأخرى وإن نزلت بكرهٍ ... أحقّ بشكر مَنْ شكر احتسابا[١٩]

ورغم وجود اختلاف في تحديد الشاعر الحقيقي لهذه الأبيات، إلاّ أن عبارة «فتمثّلعليه السلام»، التي أوردها صاحب الدعوات، تقف مانعاً أمام إمكان نسبتها إلى الإمام الصادقعليه السلام، وخصوصاً مع غياب دليلٍ آخر قويّ يعارض هذه الصيغة.

(٤)

ذكر ابن عبد ربّه في كتابه العقد الفريد: «ونظر جعفر بن محمد إلى فتى على ثيابه أثر المداد، وهو يستره، فقال له:

لا تجزعنّ من المداد فإنّه ... عطر الرجال وحلية الآداب[٢٠]

ومع أننا لم نعثر على البيت في أيٍّ من المصادر الحديثية التي نعتمد عليها في هذا البحث، إلا أنّ اعتبارية كتاب العقد الفريد وقيمته العالية في مجال الأدب العربي تجعلنا نطمئن إلى صحّة نسبة البيت إلى الإمام الصادقعليه السلام.

ونشير إلى أن الراغب الأصفهاني في كتابه محاضرات الأدباء قد نسب البيت لمحمد بن مهران(؟)[٢١]. وأما في كتاب أدب الإملاء فقد أورد السمعاني ثلاثة أبيات في قافية الباء تحمل نفس معنى البيت المنسوب إلى الإمام الصادق، وقريبة من معناه، لكنه جعلها للشاعر أحمد بن يحيى، حيث قال: «أخبرنا أبو جعفر حنبل بن عليّ الصوفي بجامع هراة: أخبرنا ناصر بن الحسين السجزي أبو بكر أحمد بن أبي حكيم: أنشدني أحمد بن يحيى:

لا تجـزعنّ مـن المـداد ولطخـه   إنّ المـداد خلـوق ثـوب الكاتـب
وابهَـجْ بـذلك إنمـا هـو زينـة   هبـة مـن اللّه الجليـل الواهـب
وشـمّ المـداد لكاتـب في ثوبـه   سمـة تلـوح لـه بحسـن مناقـب(٢٢)

قافية التاء

(٥)

قال العلامة المجلسي في بحار الأنوار: «أقول: وجدت في عقد الدرر، لبعض الأصحاب، بإسناده عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن الحسن بن محبوب، عن ابن الزيات، عن الصادقعليه السلام، أنه قال: كانت صهاك جارية لعبد المطلب، وكانت ذات عجز، وكانت ترعى الإبل، وكانت حبشية، وكانت تميل إلى النكاح، فنظر إليها نفيل، فهواها وعشقها في مرعى الإبل، فوقع عليها، فحملت منه بولده، فلمّا أدرك البلوغ نظر إلى أمّه صهاك، فأعجبه عجزها، فوثب عليها، فحملت منه بجاريةٍ، فلما ولدتها خافت من أهلها، فجعلتها في صوف، وألقتها بين أحشام مكة، فوجدها أحدهم، فحملها في بيته وربّاها، وكانت شيمة العرب أنه مَنْ ربّى يتيماً يتّخذه ولداً، فلمّا بلغت تلك الفتاة رآها أبوها، ولم يكن يعلم بأنّها من صلبه، فخطبها، وتزوَّج منها، فولدت له ولداً، فكان الوالد أباً لولده وجدّه وخاله، وكانت أمه أخته وعمته، وينسب إلى الصادقعليه السلام في هذا المعنى شعر:

مَـنْ جـدُّهُ خالُـهُ ووالـدُه   وأمُّـهُ أختُـهُ وعمَّتُـه
أجـدر أن يـبغض الوصـيّ   وأن ينكـر يـوم الغـدير بيعتـه(٢٣)

لكننا لم نعثر على هذين البيتين في المصادر الحديثية التي نعتمد عليها مصدراً ومرجعاً أولياً في بحثنا هذا. كما ولم نجدها في كتب الأدب. ممّا يجعل الادّعاء بأنها من أشعار الإمام الصادقعليه السلام ادّعاءً ضعيفاً، وخصوصاً إذا أضفنا أنّ المجلسي قد استعمل عبارة «ويُنسب إلى الصادقعليه السلام في هذا المعنى شعر»، والذي لا يشعر بصحة النسبة، وأنها مجرد ادّعاء بدون دليلٍ.

قافية الحاء

(٦)

صلّى الإله ومَنْ يحفّ بعرشه ... والطيِّبون على الإمام الناصحِ
وعلى القرابة الذين تهضّموا ... بالنائبات وكلّ خطب فادحِ
طلبوا الحقوق فأُبعدوا من دورهم ... وعوى عليهم كلّ كلب نائح
لُعن الذي عاداهم وقلاهم ... وشاهم في كلّ قلب كاسح(٢٤)

وباستثناء البيت الأول فإنّ باقي الأبيات لم تذكر ضمن مصادرنا في الحديث والأدب. كما أن البيت الأول وجدناه البيت الثامن عشر في قصيدةٍ لحسّان بن ثابت الأنصاري(؟ ـ ٥٤هـ / ؟ ـ ٦٧٣م) من تسعة عشرة بيتاً كانت في رثاء الرسول الأكرمصلى الله عليه وآله ، والتي كان مطلعها:

ما بالُ عينك لا تنامُ كأنّما ... كحلت مآقيها بكُحل الأرمَد

كما جاء في ديوانه: «على المبارك أحمد»، بدل عبارة «على الإمام الناصح»(٢٥).

ولم يذكر العلامة المجلسي في موسوعته بحار الأنوار إلاّ أبياتاً لأبي طالبعليه السلام ، يُقال بأنه سمعها من عالم الغيب، وهي كالتالي:

صلّى الإله وكلّ عبد صالح ... والطيِّبون على السراج الواضح
المصطفى خير الأنام محمد ... الطاهر العلم الضياء اللائح
زين الأنام المصطفى علم الهدى ... الصادق البرّ التقيّ الناصح
صلى عليه الله ما هبّ الصبا ... وتجاوبت ورق الحمام النائح(٢٦)

وبالنظر إلى كون مصادرنا في الأدب والحديث لم تأتِ على ذكر تلك الأبيات فلا تثبت بذلك نسبتها إلى الإمام الصادقعليه السلام. وكون كلٍّ من كتابَيْ: الدرّ الثمين؛ وحضرة الصادقعليه السلام، قد ذكرت هذه الأبيات، وجعلتها ضمن الأشعار المنتسبة إلى الإمام الصادقعليه السلام ليس له مؤثِّرية؛ بلحاظ عدم اعتبار الكتابين في ما نعتمده من مصادر أصيلة.

قافية الخاء

(٧)

جاء في بحار الأنوار: «سُئل عن محمد بن عبد الله بن الحسن؟ فقال عليه السلام: ما من نبيّ ولا وصيّ ولا مَلَكٍ إلاّ وهو في كتابٍ عندي، يعني مصحف فاطمة. واللّهِ، ما لمحمد بن عبد الله فيه اسمٌ. وأنشأ الصادق عليه السلام يقول:

وفينــــا يقينـــاً يعـــدُّ الوفـــاء وفينـــــا تفـــــرِّخُ أفراخُـــــه

رأيـــت الوفـــاء يـــزين الرجـــال كمـا زيـن العِـذقُ شِـمراخَه[٢٧]

ونفس الشعر بإضافة البيت الثالث ثبت لعقبة بن النعمان العتكي(؟ ـ ٢٠هـ / ؟ ـ ٦٤١م). وقد قال ابن حجر العسقلاني بشأنه، في كتاب الإصابة في تمييز الصحابة: «عقبة بن النعمان العتكي، أبو النعمان، من أهل عمان. ذكره وثيمة في الردة، وأنه ثبت على إسلامه، وشيع عمرو بن العاص في جماعة من قومه، حتّى قدموا على أبي بكر، فشكر لهم أبو بكر ذلك، وهو القائل:

وفَيْنـــا وفينـــا يفـــيضُ الوفـــاء وفينـــــا يفـــــرِّخ أفراخَـــــه

كـذلك الوفـاء يـزين الرجـال كمـا زيـن الصـدق شمراخـه

وفَيْنـــا لعمــــرو وقلنـــا لــــه وقــد نفــخ الطــير نفّاخــه[٢٨]

وبالنظر إلى كون الكتب القديمة في الحديث لم تأتِ على ذكر الأبيات، سوى ما كان من بحار الأنوار والمناقب، وبالنظر كذلك إلى كون عبارة «أنشأ الصادق عليه السلام يقول» غير صريحة في نسبة الأبيات إلى الإمام الصادق عليه السلام، وبالإضافة إلى وجود أقوال في أنّ الأبيات هي لشاعر من شعراء مرحلة الإسلام، فإننا لا نستطيع أن ننسب الأبيات إلى الإمام الصادق عليه السلام، وأن نجعلها من أشعاره.

قافية الدال

(٨)

جاء في بحار الأنوار نقلاً عن مناقب ابن شهرآشوب: «[عن] موسى بن جعفر عليه السلام،

قال: دخلت ذات يوم الكُتّاب ومعي لوحي. قال: فأجلسني أبي بين يديه، وقال: يا بنيّ، اكتب:

تــنحَّ عــن القبــيح ولا تُــرِدْه

ثم قال: أجِزْه، فقلتُ:

ومَــنْ أوليتَــه حســناً فــزِدْه

ثم قال:

ستلقى من عدوّك كلّ كيدٍ

فقلت:

إذا كــاد العــدوُّ فــلا تكِــدْهُ

قال: فقال: ﴿ذُرِّيَّةً بَعْضُهَا مِنْ بَعْضٍ﴾ (آل عمران: ٣٤)[٢٩].

لقد نسب هذا الشعر إلى أبي العتاهية(١٣٠ ـ ٢١١هـ / ٧٤٧ ـ ٨٢٦م)، وورد في ديوانه المعروف باسمه[٣٠]. لكننا نجد في المقابل كلاً من الوافي بالوفيات، وفوات الوفيات، وكذلك ربيع الأبرار، للزمخشري، قد نسبوا الأبيات إلى الخليفة العباسي هارون بن محمد بن هارون، الواثق بالله(١٩٠ ـ ٢٣٢هـ / ٨٠٥ ـ ٨٤٧م). وجاءت في الوافي بالوفيات وفوات الوفيات وربيع الأبرار عبارة «ستكفى»، مكان «ستلقى»، وكذلك ورد في تاريخ بغداد: «أخبرنا أبو منصور بن جعفر الجيلي: أخبرنا أحمد بن محمد بن عمران: أخبرنا محمد بن يحيى قال: حدَّثني عبد الله بن المعتز: حدَّثنا عبد الله بن هارون النحوي، عن محمد بن عطية مؤدِّب المهتدي قال: قال محمد بن المهتدي: كنت أمشي مع الواثق في صحن داره، فقال لي: يا محمد، ادعُ لي بدواةٍ وقرطاس، فدعوت له، فقال: اكتب، فكتبت:

تــنحَّ عــن القبــيح ولا تُــرِدْهُ ومَــنْ أوْلِيْتَــه حَسَــناً فــزِدْهُ

ستُكفى من عدوِّك كلَّ كَيْدٍ إذا كــادَ العــدوُّ فــلا تَكِــدْهُ

ثم قال اكتب:

هــي المقــادير تجــري في أعنّتهــا واصبر فليس لها صبر على حال

ثم فكّر طويلاً، فلم يأتِه شيءٌ آخر، فقال: حسبك»[٣١].

وفي نسبة هذا الشعر إلى الإمام الصادقعليه السلام نحن أمام احتمالين اثنين:

١ـ احتمال أن يكون الإمام الصادقعليه السلام قد تمثّل بشعر أبي العتاهية، والواثق بالله.

٢ـ احتمال أن يكون أبا العتاهية والواثق قد قرآ شعر الإمامعليه السلام.

أمّا الاحتمال الأول فإنه بعيدٌ؛ وذلك لأن الإمام الصادقعليه السلام قد استشهد سنة ١٤٨هـ، وكان أبو العتاهية قد ولد في سنة ١٣٠، أي قبل ثمانية عشرة سنة من شهادة الإمام الصادقعليه السلام. لذا لا نستطيع القول: إنّ الإمام إنّما قرأ هذا الشعر وهو لأبي العتاهية، اللهمّ إلاّ إذا استطعنا أن نثبت أن أبا العتاهية وهو في سن الثامنة عشرة من عمره قد سلك طريق الزهد والزهّاد، واشتغل بالوعظ والإرشاد، وهو عكس ما نقلته ودوّنته كتب الأدب عنه؛ حيث نقلت كتب تاريخ الأدب والأدباء أنّ أبا العتاهية عاش في الكوفة في زمن شبابه، وكان منشغلاً بحياة اللهو واللعب، وكان يقضي أيامه في مجالس المجون واللعب، وانتقل في زمن حكومة المهدي العباسي(١٥٩ ـ ١٦٩هـ) إلى بغداد، ولازم الخليفة يمدحه، ويقول فيه الشعر، حتى وقع حبّه على إحدى جواري قصر المهدي، فكانت سبباً في انتقاله إلى إنشاد شعر الزهد والتزهّد[٣٢].

وهذا يعني أنه لم ينتقل إلى شعر الزهد إلاّ بعد أن تجاوز الثلاثين من عمره، وبعد مرور أحد عشر عاماً على شهادة الإمام الصادقعليه السلام.

أما بالنسبة إلى الواثق بالله فإنّه ولد بعد شهادة الإمام باثنين وعشرين سنة.

والخلاصة أن احتمال أن يكون الإمام قد تلا شعر أبي العتاهية، أو الواثق، احتمال منتفٍ، وليس هناك تاريخياً ما يدعمه.

وبالنظر إلى أن كتاب مناقب ابن شهرآشوب وكتاب بحار الأنوار، اللذين قاما بنقل هذا الشعر، متأخّران عن زمن الإمام الصادقعليه السلام، وفي الحدّ الأدنى يُتوقَّع احتمال الخطأ في نسبة الشعر فيهما إلى الإمام الصادقعليه السلام، تصبح النتيجة أنهما قاما بنسبة شعر أبي العتاهية أو الواثق بالله إلى الإمام الصادقعليه السلام من طريق الخطأ. وحتّى مع كون ديوان أبي العتاهية لم يدوَّن إلاّ في القرن الخامس الهجري على يد أبي عمر يوسف بن عبد الله القرطبي(٤٢٣هـ ـ ١٠٧٠م)، والذي هو متأخِّر عن زمن الإمام

الصادق عليه السلام ، فإنّه كذلك يعتبر؛ بلحاظ تاريخ تدوينه، مقدَّماً على تاريخ تأليف مناقب ابن شهرآشوب. ومن مجموع هذه المعطيات نصل إلى أن نسبة هذا الشعر إلى الإمام أمر لا دليل له، ولا مستند.

(٩)

جاء في بحار الأنوار: «عن القاسم بن محمد السراج، عن محمد بن أحمد الضبي، عن محمد بن عبد العزيز، عن عبيد الله بن موسى، عن سفيان الثوري، عن الصادق جعفر بن محمد صلوات الله عليه، قال: يا سفيان، أمرني والدي عليه السلام بثلاث، ونهاني عن ثلاث، فكان في ما قال لي: يا بنيّ، مَنْ يصحب صاحب السوء لا يسلم، ومَنْ يدخل مداخل السوء يتّهم، ومَنْ لا يملك لسانه يندم، ثم أنشدني:

عوِّدْ لسانك قول الخير تحظ به ... إنَّ اللسان لما عوَّدت معتاد

موكَّلٌ بتقاضي ما سننتَ له في الـ ... خير والشّر فانظُرْ كيف تعتاد[٣٣]

وقد ورد نفس الشعر في كلٍّ من: روضة العقلاء، ونزهة الفضلاء، لابن حبان، دون أن ينسبوه إلى أحد، واكتفوا بذكر عبارة «ولقد أحسن الذي يقول»[٣٤]، مع تغيير في كلمات البيتين على الشكل التالي:

عوِّدْ لسانك قول الخير تنجُ به ... من زلّة اللفظ بل من زلّة القدم

واحرز كلامك من خِلٍّ تُنادِمُه ... إنّ النَديم لمشتقٌّ من النَّدم[٣٥]

ولكون صفي الدين الحلّي تقريباً قد ولد بعد خمسمئة سنة من زمن الإمام الصادق عليه السلام ، وهو من الشعراء الشيعة، لذا يحتمل أن يكون نقل هذا الشعر عن الإمام الصادق.

أما الذهاب إلى كون الشعر الأول هو للإمام بشكلٍ يقيني فهذا ممّا لا تعضده حجّة؛ وذلك لأن غالبية الأشعار الحكمية غير متعلّقة بشاعرٍ بعينه. كما أن عبارة «أنشدني» ليست صريحة في كون الشعر للإمام فعلاً، حيث أقصى ما ترمز إليه أن الإمام في مقام التمثيل بشعر أحدهم، وليس بالضرورة من كلامه.

(١٠)

ممّا جاء في كتاب مناقب ابن شهرآشوب: «كان الصادق عليه السلام يتمثل:

لآل المصــطفى في كــلّ عــام   تجــدَّد بــالأذى زفــرٌ جديــد[٣٦]

إلا أننا لم نعثر على هذا الشعر في المصادر الحديثية والأدبية. وكما يظهر من عبارة «فتمثّل»، التي استهلّ بها كتاب المناقب هذا الشعر، فإنها إنشاد شعر أحد الشعراء، وليس يلازمها أن يكون من تأليفه، وهذا يعني أن الإمام‌عليه السلام إنّما أنشد شعراً لأحد الشعراء؛ نظراً للمطابقة الموضوعية.

وقد نسب كتاب الصراط المستقيم هذا الشعر إلى الإمام الرضا‌عليه السلام(١٥٣ ـ ٢٠٣هـ / ٧٧٠ ـ ٨١٨م) حيث جاء كالتالي:

لآل محمــد في كــلّ عصــر   تجـــدّد في أذى زفــر جديـــد
إذا زفــر مضـــى زفــر تــولّى   يشــيب نواصــياً طفــل وليــد[٣٧]

(١١)

روى المجلسي في بحار الأنوار قائلاً: «رُوي أن الصادق‌عليه السلام كان يتمثّل كثيراً بهذين البيتين:

أخوك الذي لو جئت بالسيف عامداً   لتَضْــربَه لم يستغِشَّــك في الــودِّ
ولـو جئتـه تـدعوه للمـوت لم يكُـنْ   يــردّك إبقــاءً عليــك مــن الــرَّدِّ[٣٨]

ونفس الشعر بإضافة البيت الثالث أورده العقد الفريد، والزهرة، بدون أيّ نسبةٍ، وهو كالتالي:

أخوك الذي إنْ قمت بالسيف عامداً   لتضـــربه لم يستغشّـــك في الـــودِّ
ولـــو جئـــت تبغـــي كفَّـــه لتبينَهـــا   لبـــادَرَ إشـــفاقاً عليـــك مـــن الـــرَّدِّ
يــرى أنــه في الــودِّ كــان مقصِّــراً   على أنه قد زاد فيه على الجهدِ[٣٩]

وجاء في كتاب الزهرة: «في عمد»، بدل «في الودّ». كذلك بدل «كان مقصِّراً» جاء: «وإنْ مقصِّراً»[٤٠].

وكما ورد في بحار الأنوار فإنّ الأصحّ نسبة هذه الأبيات الشعرية إلى أحد الشعراء، وإنّما تمثّل بها الإمام، وليست من تأليفه. ولا يلتفت إلى غير هذا القول.

(١٢)

قــالوا بمكّــة بيــت مــالٍ داثــرٍ وكنــوزُه مــن لؤلــؤ وزَبَرجَــدٍ
فــأردت أمــراً حــال ربــي دونــه والله يـدفع عـن خـراب المسجد
فتركــت مــا أمّلتُــه فيــه لهــم وتـركتهم مثلاً لأهلِ المشهدِ(٤١)

وكتب العلامة المجلسي في البحار: «عن ابن الوليد، عن الصفّار، عن أبي عيسى، عن الحسن بن عليّ، عن عمر بن أبان، رفعه أنّ تُبَّع قال في مسيره:

حتّى أتـاني مـن قريظـةَ عـالمٌ حـبرٌ لعمـرُك في اليهـود مسـدَّد
قال: ازدجِر عن قرية محجوبةٍ لـنبيّ مكّـة مـن قـريشٍ مهتَـد
فعفـوتُ عـنهم عفـو غـير مثـرَّب وتـركتهم لعقـاب يـوم سـرمَد
وتركتهـــا لله أرجـــو عفـــوَه يوم الحساب من الحميم الموقد
فلقد تركتُ له بها من قومنا نفـراً أولـي حسـب وممَّـنْ يحمـد
نفراً يكون النصر في أعقابهم أرجـو بـذاك ثـواب ربٍّ محمـد
ما كنت أحسب أن بيتاً طاهراً لله في بطحــاء مكــة يعبــد
قــالوا: بمكــة بيــت مــال داثــر وكنــوزه مــن لؤلــؤ وزبرجــد
فــأردت أمــراً حــال ربّــي دونــه والله يـدفع عـن خـراب المسجد
فتركــتُ مــا أملتــه فيــه لهــم وتـركتهم مـثلاً لأهـل المشـهد

قال أبو عبد اللهعليه السلام: كان الخبر أنه سيخرج من هذه يعني مكّة نبيّ يكون مهاجره يثرب، فأخذ قوماً من اليمن، فأنزلهم مع اليهود؛ لينصروه إذا خرج، وفي ذلك يقول التُّبَّع:

شـــهدت علـــى أحمـــد أنّـــه رســـول مـــن الله بـــارئ النســـم
فلـــو مـــدّ عمـــري إلى عمـــره لكنــت وزيــراً لــه وابــن عــمٍّ
وكنت عذاباً على المشركين أسـقيهم كـأس حتـفٍ وغـمّ(٤٢)

وفي مكانٍ من البحار ذكر العلامة المجلسي، نقلاً عن مناقب ابن شهرآشوب:

«روى ابن بابويه في كتاب النبوة أنّه قال أبو عبد اللّه‍عليه السلام: إن تبَّعاً قال للأوس والخزرج: كونوا هاهنا حتّى يخرج هذا النبيّ، أمّا أنا لو أدركتُه لخدمته، ولخرجت معه، ورُوي أنه قال:

قـالوا بمكـة بيـت مـال داثـر وكنـوزه مـن لؤلـؤ وزبرجـد
فـأردت أمـراً حـال ربـي دونـه واللّه يـدفع عـن خـراب المسجد
فتركـت مـا أملتـه فيـه لهـم وتـركتهم مثلاً لأهـل المشهدِ(٤٣)

والذي يظهر صريحاً من كلّ هذه الأشعار أنها في الواقع للشاعر تُبَّع، ولا علاقة لها بالإمام‍عليه السلام. اللهمّ إلاّ ما كان من باب التمثيل والإنشاد، وهذا يعني أنّ ما نقله كتاب ديوان أهل البيت‍عليهم السلام لم يكن يخلو من الخطأ والاشتباه.

(١٣)

نقل إرشاد القلوب للديلمي، عن سفيان الثوري، أنه قال: «قصدتُ جعفر بن محمد‍عليه السلام، فأذن لي بالدخول، فوجدتُه في سرداب ينزل اثنتي عشرة مرقاة، فقلت: يا بن رسول اللّه، أنتَ في هذا المكان مع حاجة الناس إليك؟ فقال‍عليه السلام: يا سفيان، فسد الزمان، وتنكّر الإخوان، وتقلّب الأعيان، فاتّخذنا الوحدة سكناً. أمعك شيء تكتب؟ قلتُ: نعم، فقال: اكتب شعراً:

لا تجـزَعَنَّ لوحـدةٍ وتفـرُّد ومـن التفـرّدِ في زمانـك فـازدد
فَسُـد الإخـاء فلـيس ثـمَّ أخـوّة إلا التملّـق باللسـان وباليـد
وإذا نظـرت جميـع مـا بقلـوبهم أبصـرت ثـمّ نقيـع سـمٍّ الأسـود
وإذا فتَّشـت ضـميره مـن قلبـه وافيـتَ عنـه مـرارة لا تنفـد(٤٤)

لقد نسبت بعض الكتب، ككتاب تحفة الحبيب، هذا الشعر لأبي حامد الغزالي(٤٥٠ ـ ٥٥٥هـ / ١٠٥٨ ـ ١١٦٠ م)، وهو في ثلاثة أبيات، وتم وضع كلمة «ذهب الإخاء» مكان «فسد الإخاء». كما أن البيت الثالث جاء فيها كالتالي:

فـإذا كشفت ضـمير مـا بصـدورهم أبصـرت ثـم نقيـع سـمٍّ الأسـود(٤٥)

وكما يلاحظ فإن هذا البيت هو تركيب من المصرع الأول من البيت الرابع

والمصرع الثاني من البيت الثالث. بالإضافة إلى أن إرشاد القلوب، للديلمي(٨٤١هـ)، وكتاب مستدرك الوسائل، للمحدث النوري، قد تفرَّدا بروايته من كلّ المصادر الحديثية التي اعتمدناها في هذا البحث. والقول بأن هذه الأبيات هي للإمام الصادقعليه السلام، ومن تأليفه، نتيجة يتيمة تفتقد إلى الدليل، وبالتالي فإنّنا لا نسلّم بكونها للإمامعليه السلام البتّة.

(١٤)

جاء في بحار الأنوار، نقلاً عن كتاب العدد القوية: «قال الثوري لجعفر بن محمدعليه السلام: يا بن رسول الله، اعتزلت الناس؟ فقال: يا سفيان:

فسد الزمان وتغيَّر الإخوان ... فرأيت الانفراد أسكن للفؤاد

ثم قال:

ذهب الوفاءُ ذهاب أمس الذّاهب ... والناس بين مخاتل ومُوارب

يفشون بينهم المودَّة والصّفا ... وقلوبهم محشوَّة بعقارب[٤٦]

وكذلك نسب البيتان في كتاب المنتظم، لابن الجوزي، إلى الإمام الصادقعليه السلام[٤٧]. وفي مكانٍ آخر من بحار الأنوار نسب نفس الشعر إلى الإمام عليّ بن أبي طالبعليه السلام. ووجدا في الديوان المنسوب إليه مع تغيير «والناس» بـ «فالناس»[٤٨].

والظاهر أنّ البيت الأول ليس شعراً، وإنما هو نثر موزون، واشتبه على ناقله فظنَّه شعراً. وقد أتى هذا البيت في بحار الأنوار نثراً، ولم يأتِ شعراً، حيث جاء على التالي: «فسد الزمان وتغير الإخوان، فرأيتُ الانفراد أسكن للفؤاد»[٤٩]. ونحن إنما اعتمدنا على ما في روائع الأشعار وديوان أهل البيتعليهم السلام فكتبناه منظوماً، وليس نثراً، على ما جاء فيهما.

(١٥)

روى العلامة المجلسي في بحار الأنوار، نقلاً عن العروس، للنرماشيري، أن «سائلاً سأله ـ أي سأل الإمام الصادقعليه السلام ـ حاجةً، فأسعفها، فجعل السائل يشكره، فقالعليه السلام:

إذا ما طلبت خصال الندى ... وقد عضك الدهر من جهده

فـــلا تطلـــبنّ إلى كـــالح أصـــاب اليســـارةِ مـــن كـــدّه
ولكـــنْ عليـــك بأهـــل العلـــى ومَـــنْ ورِث المجـــد عـــن جـــدِّه
فـــذاك إذا جئتـــه طالبـــاً تحـــبّ اليســـارة مـــن جـــدِّه[٥٠]

ونظراً إلى غياب هذا الشعر عن الكتب الأدبية المعتمدة لدينا، والذي يعني عدم الادّعاء لنسبته إلى أحد من الأدباء أو الشعراء؛ كما أن عدم وجود عبارات مثل «فتمثّل»، التي تعني أن الإمام إنّما كان في مقام قراءة ما جادت به قريحة بعض الشعراء الحكميين، فإنّنا نستطيع القول بأن هذه الأبيات هي فعلاً للإمام الصادقعليه السلام بدون منازع.

قافية الراء

(١٦)

عن بحار الأنوار، نقلاً عن أمالي الشيخ الصدوق: «عن ابن المتوكّل، عن عليّ، عن أبيه، عن ابن ابي عمير، عمَّنْ سمع أبا عبد اللهعليه السلام يقول:

لكـــلّ أنـــاس دولـــة يرقبونهـــا ودولتنـــا في آخـر الـدهرِ تَظْهَـر[٥١]

ولم نجد مَنْ تحدَّث عن هذا الشعر ضمن المصادر الأدبية التي اعتمدناها هنا. وبذلك نستطيع التأكيد على صحّة انتسابه إلى الإمام الصادقعليه السلام. وقد روى المجلسي عن والد الإمام الصادق روايةً في نفس المعنى، حيث قال: «عن أبي جعفرعليه السلام قال: دولتنا آخر الدول»[٥٢].

(١٧)

جاء في كتاب الصراط المستقيم: «رواه ابن جبر في نُخَبه عن الصادقعليه السلام:

محـــال وجـــود النـــار في بيـــت ظلمـــة وأن يهتـــدي في ظِـــلّ حـــيران حـــائرٌ
فلا تطمَعوا في العدل من غير أهله ولا في هـــدي مـــن غـــير البصـــائر

ولم يذكر أيٌّ من المصادر الأدبية والحديثية هذا الشعر، وبالتالي لم تتضارب الآراء حول قائله. من هنا نستطيع الاطمئنان بنسبته إلى الإمام الصادقعليه السلام.

(١٨)

جاء في بحار الأنوار، وكذلك المناقب، نقلاً عن كتاب محاسن البرقي: «قال الصادقعليه السلام لضريس الكناسي: لِمَ سمَّاك أبوك ضُرَيْساً؟ قال: كما سمّاك أبوك جعفراً، قال: إنّما سمّاك أبوك ضريساً لأن لإبليس ابناً يقال له: ضريس، وإن أبي سمّاني جعفراً بعلم على أنّه اسم نهرٍ في الجنّة. أما سمعت قول ذي الرمّة:

أبكـــي الوليـــد أبـــا الوليـــد أخـــا الوليـــد فتـــى العشـــيرة

قـــد كـــان غيثـــاً في الســـنين وجعفـــراً غـــدقاً ومـــيرةً» (٥٣)

ولم نجد كتاب محاسن البرقي قد أتى على ذكر هذا البيت. كما أن ديوان ذو الرمّة، باختلاف طبعاته (طبعة كمبريدج، طبعة دار الأرقم، دار الكتاب العربي، دار الكتب العلمية، وطبعة دار المعرفة)، لم يأتِ على ذكره.

وبغضّ النظر عن ذلك فقد وجدنا البيت منسوباً في رواية إلى أمّ سلمة زوج النبيّ الأكرمصلى الله عليه وآله، أنشدته في رثاء الوليد بن المغيرة. وجاء في الكافي: «عن أبي جعفر محمد الباقرعليه السلام [قال]: مات الوليد بن المغيرة، فقالت أمّ سلمة للنبيّصلى الله عليه وآله: إنّ آل المغيرة قد أقاموا مناحةً فأذهب إليهم؟ فأذن لها، فلبست ثيابها، وتهيّأت، وكانت من حسنها كأنّها جانّ، وكانت إذا قامت فأرخت شعرها جلَّل جسدها، وعقدت بطرفَيْه خلخالها، فندبت ابنَ عمِّها بين يدي رسول الله، فقالت:

أنعـــى الوليـــد أبـــا الوليـــد أخـــا الوليـــد فتـــى العشـــيرة

حـــامي الحقيقـــة ماجـــد يســـمو إلى طلـــب الـــوتيرة

قـــد كـــان غيثـــاً في الســـنين وجعفـــراً غـــدقاً ومـــيرة

قال: فما عاب ذلك عليها النبيّصلى الله عليه وآله، ولا قال شيئاً» (٥٤).

وباستثناء كتاب الكافي فقد جاءت الرواية في باقي الكتب على الشكل التالي:

أنعـــى الوليـــد بـــن الوليـــد أبـــا الوليـــد فتـــى العشـــيرة

حـــامي الحقيقـــة ماجـــداً يســـمو إلى طلـــب الـــوتيرة

قــد كــان غيثــاً في الســنين وجعفـــراً غـــدقاً ومــــيرة

ومع العلم أن ذا الرمة من شعراء زمن حكم الأمويين(٧٧ ـ ١١٧هـ / ٦٩٦ ـ ٧٣٥م) فكيف أمكن لأمّ سلمة رضي الله عنها أن تنشد أشعاره؟! ومهما يكن فإنّ القدر الثابت أنّ هذا الشعر ليس للإمام الصادقعليه السلام.

(١٩)

إنْ عــادت العقــرب عــدنا لهــا وكانــت النعـل لهـا حاضــرة[٥٥]

وهذا البيت أنشده الإمام الصادقعليه السلام في إحدى مناظراته مع داوود بن عليّ حول مسألة الولاء، في مجلس هشام بن عبد الملك. ونسبه كتابا المناقب وبحار الأنوار[٥٦] إلى الحسين بن عليّعليه السلام، مضافاً إليه بيتاً ثانياً. وجاء في المناقب، نقلاً عن محاسن البرقي: «قال عمرو بن العاص للحسينعليه السلام: يا بن عليّ، ما بال أولادنا أكثر من أولادكم؟ فقال:

بغــاث الطــير أكثرهــا فراخــاً وأمّ الصـــقر مقـــلاة نـــزور

فقال: ما بال الشيب إلى شواربنا أسرع منه في شواربكم؟ فقالعليه السلام: إن نساءكم بخرة، فإذا دنا أحدكم من امرأته نكهت في وجهه، فيشيب منه شاربه. فقال: ما بال لحاكم أوفر من لحانا؟ فقالعليه السلام: ﴿**وَالْبَلَدُ الطَّيِّبُ يَخْرُجُ نَبَاتُهُ بِإِذْنِ رَبِّهِ وَالَّذِي خَبُثَ لاَ يَخْرُجُ إِلاَّ نَكِداً**﴾ (الأعراف: ٥٨). فقال معاوية: بحقي عليك إلاّ سكتّ؛ فإنّه ابن عليّ بن أبي طالب، فقالعليه السلام:

إنْ عــادت العقــرب عــدنا لهــا وكانــت النعــل لهــا حاضــرة

قــد علــم العقــرب واســتيقنت أن لا لهـــا دنيـــا ولا آخـــرة[٥٧]

ولم نجد هذا الشعر في محاسن البرقي.

والشعر للفضل بن العباس بن أبي لهب(؟ ـ ٩٥ / ؟ ـ ٧١٤م)، ويستعمل كضرب المَثَل. وذكر أبو هلال العسكري في جمهرة الأمثال: «أتجر من عقرب»، وهو [أي عقرب] تاجر من تجّار المدينة، وكان أمطل الناس، فعامله الفضل بن العباس بن أبي لهب، وكان أشدّ الناس اقتضاء، فلما حلّ المال قعد الفضل بباب عقرب يقرأ،

وعقرب على شاكلته في المطل غير مكترث به، فلما أعياه قال يهجوه:

قد تَجَرت في سوقنا عقرب		لا مرحباً بالعقرب التاجرة
كلّ عدوّ يُتقى مقبلاً		وعقرب يخشى من الدابرة
كلّ عدو كيده في استه		فغير مخشيّ ولا ضائرة
إن عادت العقرب عدنا لها		وكانت النعل لها حاضرة(٥٨)

وتغير مصرع البيت الأول في كتاب الحيوان إلى «قد تجر العقرب في سوقنا». كذلك بدل «فغير مخشيّ» أتى «فغير ذي أيدٍ ولا ضائرة».

قافية السين

(٢٠)

تَوَقَّ سبعة أيام قد اطَّردت		في كلّ شهر هلاليٍّ مناحسها
فثالث الشهر مذموم وخامسه		وثالث العشرة الوسطى وسادسها
ثم اخشَ حادي عشرين فخشيته		حتمٌ رابعها أيضاً وخامسها(٥٩)

ولم تقم أيٌّ من المصادر الحديثية والأدبية المعتمدة لدينا بذكر هذا الشعر. وفي القول بانتسابها للإمام الصادقعليه السلام نظرٌ.

قافية العين

(٢١)

ذكر المجلسي في بحار الأنوار روايةً عن أمالي الشيخ الصدوق: «[عن] ابن المتوكِّل، عن عليّ، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عمَّنْ سمع أبا عبد اللهعليه السلام يقول: ما أحبّ الله عزَّ وجلَّ مَنْ عصاه، ثم تمثَّل فقال:

تعصي الإله وأنت تظهر حبّه		هذا لعمرُك في الفِعال بديعُ
لو كان حبُّك صادقاً لأطعتَه		إنّ المحبَّ لِمَنْ يحبُّ مطيعُ»(٦٠)

ولقد نسب هذا الشعر لكلٍّ من: النابغة الذبياني(؟ ـ ١٨هـ / ؟ ـ ٦٠٥ م)؛ وذي

الرمّة(٧٧ ـ ١١٧هـ / ٦٩٦ ـ ٧٣٥ م)؛ ومحمود الورّاق(؟ ـ ٢٢٠هـ / ؟ ـ ٨٤٠م).

ولحقت به بعض التغييرات في كلٍّ من ديوان ذي الرمّة ومحمود الورّاق، حيث أتى المصرع الثاني من البيت الأوّل كالتالي: «هذا محالٌ في القياس بديع»[٦١]، وفي ديوان النابغة الذبياني كان «في المقال» بدل «في الفعال»، و«لو كنت تصدق حبّه لأطعته» بدل «لو كان حبك صادقاً لأطعته»[٦٢].

(٢٢)

ورد في كتاب البحار، نقلاً عن الكافي: «عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد بن الحسن بن عليّ، عن مروان بن مسلم، عن عمّار، قال: قال لي أبو عبد الله عليه السلام: أخبرت بما أخبرتك به أحداً؟ قلتُ: لا، إلاّ سلمان بن خالد، قال أحسنت، أما سمعت قول الشاعر:

فـلا يَعـدُوَنْ سـرّي وسـرُّك ثالثـاً ألا كلُّ سرٍّ جاوز اثنين شائعُ[٦٣]

ولقد نسب هذا البيت في كلٍّ من: كتاب الكامل، للمبرد؛ ونهاية الإرب، للنويري، لجميل بثينة(؟ ـ ٨٢هـ / ؟ ـ ٧٠١م)[٦٤]. لكننا لم نجد له ذكراً في نفس ديوان جميل بثينة. بينما تمّت نسبته في كتاب الأغاني لقيس بن الحدادية(؟ ـ ١٠هـ / ؟ ـ ٦١٢م)، ضمن قصيدة مطلعها:

أجـدّك إنْ نُعـمٌ نـأت أنـت جـازع قـد اقتربـت لـو أنّ ذلـكَ نـافِعُ

كما جاء في هذه المصادر «يسمعن» بدل «يعدون».

(٢٣)

عن بحار الأنوار: «روى سفيان الثوري له عليه السلام:

لا اليُسـرُ يَطرؤنـا يومـاً فيُبطرنـا ولا لأزمـة دهـرٍ نُظهـرُ الجزَعـا

إنْ سـرَّنا الـدهر لم نـبهج لصـحّته أو سـاءنا الـدهر لم نظهـر لـه الهَلَعـا

مثـلُ النجـوم علـى مِضـمار أوّلِنـا إذا تغيَّـب نجـمٌ آخـر طلعـا[٦٥]

ورُوي في المناقب وديوان أهل البيت «يطرقنا» بدل «يطرؤنا». ونظراً لأننا لم نعثر على مَنْ نسب هذه الأبيات إلى أحد من الشعراء، وما دامت المصادر الأدبية المعتمدة في

هذا البحث لم تتعرَّض لهذه الأبيات، فإنّ نسبتها إلى الإمام الصادقعليه السلام تزداد صحّة، وتفرض نفسها.

قافية الفاء

(٢٤)

ولم يــزل ســيدي بالحمــد معروفــاً ... ولم يــزل ســيدي بــالجود موصــوفاً
وكــان إذ لــيس نــور يستضــاء بــه ... ولا ظــلام علــى الآفــاق معكوفــاً
فربّنـــا بخـــلاف الخلـــق كلّهـــم ... وكلّ مـا كـان في الأوهـام موصوفاً
ومَــنْ يــرده علــى التشــبيه ممتــثلاً ... يرجـع أخـا حصـر بـالعجز مكتوفـاً
وفي المعـــارج يلقـــى مـــوج قدرتـــه ... موجاً يعارض طـرف الـروح مكفوفـاً
فـاترك أخـا جـدل في الـدين منعمقـاً ... قـد باشـر الشـكّ فيـه الـرأي مأووفـاً
واصــحب أخــا ثقــة حبّــاً لســيّده ... وبالكرامــات مــن مــولاه محفوفــاً
أمسى دليل الهدى في الأرض مبتسماً ... وفي السـماء جميـل الحـال معروفـاً

ولقد قرأ أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالبعليه السلام هذه الأبيات على منبر الكوفة، وأنشدها الإمام الصادقعليه السلام نقلاً عنه(٦٦). ولم نجد مَنْ ينسبها إلى أحد من الشعراء. ومع ذلك فقد وجدنا هذه الأبيات في ديوان الإمام عليّ على الشكل التالي:

قد كنت يا سيدي بالقلب معروفاً ... ولم تــزل ســيدي بالحمــد معروفــاً
وكنــت إذ لــيس نــور يستضــاء بــه ... ولا ظــلام علــى الآفــاق معكوفــاً
قربتنـــا بخـــلاف الخلـــق كلّهـــم ... وكل مـا كـان في الأوهـام موصوفاً
ومَــنْ يــرده علــى التشــبيه ممتــثلاً ... يرجـع أخـا حصـر بـالعجز مكنوفـاً
وفي المعـــارج يرقـــى مـــوج قدرتـــه ... موجاً يعارض صرف الريح مكفوفاً
فـاترك أخـا جـدل بالـدين مشـتبهاً ... قـد باشـر الشـكّ منـه الـرأي موؤوفـاً
واصــحب أخــا مقــة حبّــاً لســيده ... وبالكرامــة مــن مــولاه محفوفــاً
أمسى دليل الهدى في الأرض منتشراً ... وفي السماء جميل الحال معروفاً(٦٧)

قافية القاف

(٢٥)

ورد في بحار الأنوار أنّ الإمام الصادقعليه السلام روى عن الإمام عليّ بن الحسين زين العابدين أنّه قال: «حتّى متى تعدني الدنيا وتخلف، وأءتمنها فتخون، وأستنصحها فتغشّ، لا تحدث جديدة إلاّ تخلق مثلها، ولا تجمع شَملاً إلاّ بتفريق بَينٍ، حتّى كأنها غيرى أو مُحتجبة تغار على أُلاَّف، وتحسد أهل النِّعَم. شعر:

فقـــد آذنَـــتني بانقطـــاع وفُرقـــةٍ وأومضَ لي من كلّ أفقٍ بُروقُها[٦٨]

وتجدر الإشارة إلى أنّه في كلٍّ من: بحار الأنوار[٦٩]؛ وكشف الغمّة، لم ترد عبارة «شعر». ومع وجود هذه الكلمة يصعب علينا التسليم بكون هذا البيت الشعري للإمام السجادعليه السلام؛ إذ من المحتمل أن يكون هذا البيت قد أُضيف للرواية. ومهما يكن الأمر فإننا لم نعثر عليه ضمن المصادر الحديثية والأدبية المعتمدة لدينا.

قافية اللام

(٢٦)

في بحار الأنوار: عن عنبسة العابد أنه قال: «لمّا توفي إسماعيل بن جعفر قال الصادقعليه السلام: أيّها النّاس، إن هذه الدنيا دار فراق، ودار التواء، لا دار استواء، في كلامٍ له، ثم تمثّل بقول أبي الخراش:

فـلا تحسَبي أنّي تناسَيتُ عهـدَه ولكنَّ صبري يا أُمَيمُ جَميلُ[٧٠]

وجاء في بحار الأنوار[٧١]: «ولا تحسبنّ»، بدل «ولا تحسبي».

والبيت هو شعر لأبي الخراش الهذلي(؟ ـ ١٥هـ / ؟ ـ ٦٣٦م)، ضمن قصيدة مطلعها:

لعمري لقد راعت أميمة طلعتي وإنّ ثـــوائي عنـــدها قليـــل

كما جاء «فقده»، بدل عهده»[٧٢].

(٢٧)

جاء في بحار الأنوار: «[عن] عدّة من أصحابنا، عن سهل بن زياد، عن محمد بن

أبي الأصبغ، عن بندار بن عاصم، رفعه عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: قال: ما توسَّل إليَّ أحدٌ بوسيلة، ولا تذرَّع بذريعةٍ، أقرب له إلى ما يريده منّي من رجلٍ سلف إليه منّي يدٌ أتبعتها أختها، وأحسنت ربها، فإنّي رأيتُ منع الأواخر يقطع لسان شكر الأوائل، ولا سخت نفسي بردِّ بكر الحوائج. وقد قال الشاعر:

وإذا بليت ببذل وجهك سائلاً ... فابذِلْه للمتكرِّم المِفضالِ
إنّ الجواد إذا حباك بموعدٍ ... أعطاكه سلساً بغير مطالِ
وإذا السؤالُ مع النوال قَرَنْتَه ... رجَحَ السؤال وخفَّ كلُّ نَوالِ(٧٣)

ولقد نسب هذا الشعر إلى ثلاث أشخاص:

١ـ الإمام علي عليه السلام، وتغايرت روايته عن السابق في عدّة مواضع، حيث جاء كالتالي:

ما اتّعاضَ باذِلُ وجهه بسُؤالِه ... عِوَضاً ولو نال المُنى بسؤالِ
وإذا السُؤال مع النَّوال وزَنتَه ... رجح السُؤال وخفَّ كلُّ نَوالِ
وإذا ابتُليت ببَذل وجهك سائِلاً ... فَابذِلْه للمتكرِّم المِفضالِ
إنّ الكَريمَ إذا حَباك بِنَيله ... أعطاكه سَلِساً بغَيرِ مِطالِ(٧٤)

٢ـ بشّار بن برد(٩٥ ـ ١٦٧هـ / ٧١٣ ـ ٧٨٣م)، وروي بالشكل التالي:

حَذَفَ المُنى عنه المُشمِّر في الهدى ... وأرى مُناكَ طويلةَ الأذيالِ
حِيَل ابن آدم في الحياة كثيرةٌ ... والموت يَقطع حيلةَ المحتالِ
قِستُ السؤال فكان أعظمَ قيمةً ... من كلِّ عارفةٍ جَرَتْ بسؤالِ
فإذا ابتُليت ببذل وجهك سائلاً ... فابذِلْه للمتكرِّم المفضالِ
وإذا خشيت تعذُّراً في بلدةٍ ... فاشدُد يديك بعاجل الترحالِ
واصبر على غِيَر الزمان فإنّما ... فرج الشدائد مثل حلّ عقالِ(٧٥)

٣ـ أبو العتاهية(١٣٠ ـ ٢١١هـ / ٧٤٧ ـ ٨٢٦ م)، في قصيدة مطلعها:

حِيَلُ البلى تأتي على المُحتالِ ... ومَساكِنُ الدنيا فهنَّ بَوالِ

وجاءت بعض التغييرات في باقي الأبيات على الشكل التالي:

وإذا ابتليت ببذل وجهك سائلاً   فابذِلْه للمتكرِّم المفضالِ
إنّ الشريف إذا حباك بموعدٍ   أعطاكه سَلِساً بغيرِ مِطالِ

ولم يأتِ في ديوانه البيت الثالث «وإذا السؤال مع النوال قرنته...»[٧٦]، وكان في قصيدة أخرى مطلعها:

قطّعتُ منك حبائلَ الآمالِ   وحططتُ عن ظهر المَطيِّ رِحالي

ولم يتكرَّر في هذه القصيدة سوى البيت الأول: «وإذا ابتُليت ببذل وجهك سائلاً...»[٧٧].

(٢٨)

نقل المجلسي في بحار الأنوار: «وقال الحافظ عبد العزيز: وقال إبراهيم بن مسعود: قال كان رجل من التجّار يختلف إلى جعفر بن محمد عليه السلام، يخاطبه ويعرفه بحسن حال، فتغيَّرت حاله، فجعل يشكو إلى جعفر، فقال عليه السلام:

فلا تَجزعْ وإنْ أعسرتَ يوماً   فقد أيسرتَ في زمنٍ طويل
ولا تيأسْ فإنّ اليأس كُفرٌ   لعلَّ اللهَ يُغني عن قليل
ولا تظنَّنْ بربِّك ظنَّ سَوء   فإنَّ الله أولى بالجميلِ[٧٨]

وأتى المصرع الثاني من البيت الأول بالنحو التالي:

فلا تَجزَعْ وإنْ أعسرتَ يوماً   فكم أرضاك باليسر الطويل

كما جاء «غير خير»، بدل «ظنّ سوء»[٧٩].

كما رُويت هذه الأشعار عن أمير المؤمنين عليه السلام، ضمن قصيدة مطلعها:

ألا فاصبر على الحدث الجليلِ   وداوِ جَواك بالصبر الجميل

وفي الديوان الموسوم باسمه الشريف تغيَّرت «وإنْ عسرت»، التي حلّ مكانها «إذا أعسرت»، وبدل «في زمن طويل» أتى «في دهر طويل»[٨٠].

وأتى هذا الشعر في المستطرف وربيع الأبرار بدون نسبة[٨١]. كما أتى «في الزمن

الطويل» بدل «في زمن طويل».

(٢٩)

ذكر كشف الغمّة أنّه: «أنشدني بعض العلويين لبعض الأصحاب:

عَتبْتُ على الدنيا وقلتُ إلى متى تَجورين بالهمِّ الذي ليس ينجلي
فكلُّ شريفٍ من سُلالة هاشمٍ يكون عليه الرزق غير مُسهَّل
فقالت: نعم، يا بن البتول؛ لأنّني حقَدتُ عليكم حين طلَّقني علي[٨٢]

وحسب ما نقله كشف الغمّة فإن شاعر هذه الأبيات غير معروف. لكننا وجدنا كتاب سلك الدرر ينسبها إلى الإمام الصادق عليه السلام، حيث قال: «فمنه [عبد الجليل المواهبي] قوله مشطِّراً الأبيات المنسوبة إلى جعفر الصادق عليه السلام:

عتبت على الدنيا وقلت إلى متى تسيئين صنعاً مع ذوي الشرف الجلي
أفاقدة الإنصاف حتى عليهم تجورين بالهمّ الذي ليس ينجلي
فكلّ شريف من سلالة هاشمٍ بسيّء حظّ في مذاهبه ابتُلي
ومع كونه في غاية العز والعُلا يكون عليه الرزق غير مسهَّل
فقالت: نعم، يا بن البتول؛ لأنّني خسيسة قدر عن علاكم بمعزل
وأمّا إساءتي فذلك أنّني حقدتُ عليكم حين طلّقني علي[٨٣]

قافية الميم

(٣٠)

وإذا بليت بعسرةٍ فاصبرْ لها صبر الكريم فإنّ ذلك أحزمُ
لا تشكونَّ إلى العباد فإنّما تشكو الرحيم إلى الذي لا يرحمُ[٨٤]

ونسب صاحب الكشكول شيخ الطائفة العلاّمة البهائي هذه الأبيات إلى الإمام زين العابدين عليه السلام[٨٥]. وذكرها ابن قتيبة، في عيون الأخبار، دون أن ينسبها إلى أحد، وجاء البيت الأول على الشكل التالي:

وإذا ابتُليت بمِحنة فالبسْ لها ثوبَ السكوتِ فإنّ ذلك أسلمُ[٨٦]

وبالنظر إلى عدم عثورنا على هذا البيت ضمن المصادر التي اعتمدناها، سواء في الحديث والرواية أو في الأدب، فإننا لا نستطيع الحديث عن نسبتها إلى الإمام الصادق عليه السلام، وخصوصاً مع علمنا بأن ديدن كتاب ديوان أهل البيت عليهم السلام التسامح في تخريج الأشعار.

(٣١)

روى المجلسي في البحار، نقلاً عن معاني الأخبار: «[عن] ابن المتوكِّل، عن الحميري، عن ابن عيسى، عن ابن محبوب، عن إبراهيم الكرخي، قال: قلتُ لأبي عبد الله عليه السلام: إنّ صاحبتي هلكَتْ، وكانت لي موافقة، وقد هممت أن أتزوَّج، فقال: انظر أين تضع نفسك، ومَنْ تشركه في مالك، وتطلعه على دينك وسرّك وأمانتك، فإنْ كنت لا بُدَّ فاعلاً فبكراً تنسب إلى الخير، وإلى حسن الخلق. واعلم أنَّهنَّ كما قال [الشاعر]:

ألا إنَّ النساء خُلقْنَ شتَّى فمنهنَّ الغنيمةُ والغرامُ

ومنهنَّ الهلال إذا تجلّى لصاحبه ومنهنَّ الظلامُ

فمَنْ يظفَر بصالحِهنَّ يَسعَد ومَنْ يُغبَن فليس له انتقامُ[٨٧]

وكما يلاحظ فإنّ الإمام عليه السلام قد استهلّ الأبيات بقوله: كما قال الشاعر. وعلى الظاهر فإن هذه الأبيات من الشعر الحِكْمي المتداول بين الناس، يستشهدون بها حين تطابق المقام، ويأخذونها مَثَلاً.

قافية النون

(٣٢)

نقل المجلسي في بحار الأنوار: «روى الأصمعي له عليه السلام:

أثامن بالنفس النفيسة ربّها فليس لها في الخلق كلّهم ثَمَنُ

بها يشترى الجنّات إنْ أنا بعتُها بشيءٍ سواها إنَّ ذلكم غَبَنُ

إذا ذهبت نفسي بدنيا أصبتُها فقد ذهبَت نفسي وقد ذهب الثَّمَنُ[٨٨]

وما دامت مصادرنا في الأدب لم تتحدَّث عن هذه الأشعار، وهو ما يعني عدم نسبتها إلى غير الإمامعليه السلام، كما ذهبت إلى ذلك مصادرنا المعتمدة في الحديث، فإننا نطمئن إلى كونها من أشعار الإمام الصادقعليه السلام بدون منازع.

(٣٣)

جاء في بحار الأنوار: «وقالعليه السلام: علمُنا غابر ومزبور، ونَكْت في القلوب، ونَقْر في الأسماع، وإن عندنا الجفر الأحمر والجفر الأبيض ومصحف فاطمة، وإنّ عندنا الجامعة، فيها جميع ما يحتاج الناس إليه، ويروى لهعليه السلام:

في الأصل كنا نجوماً يستضاء بنا ... وللبريّة نحن اليوم برهانُ
نحن البحور التي فيها لغائِصِكم ... درٌّ ثمينٌ وياقوتٌ ومرجانُ
مساكنُ القدس والفردوس نَملكها ... ونحن للقدس والفردوس خُزّانُ
مَنْ شذَّ عنّا فَبرهوتٌ مساكنُه ... ومَنْ أتانا فجنّاتٌ ووِلدانُ[٨٩]

وكذلك لم تأتِ مصادرنا الأدبية على ذكر هذه الأبيات، مما جعلنا نطمئن لصدورها من الإمام الصادقعليه السلام. ولا يؤثّر في هذا كون البحار والمناقب فقط مَنْ اعتنى بذكر هذه الأبيات، وباقي المصادر في الحديث لم تأتِ على ذكرها، كما لم تأتِ على ذكر الأبيات التي نقلناها في العدد ٣٢.

(٣٤)

نقل الشيخ الصدوق في أماليه: «ابن المتوكّل، عن عليّ، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عمَّنْ سمع أبا عبد اللهعليه السلام يقول:

اعمَلْ على مهلٍ فإنّك ميِّتٌ ... واختَرْ لنفسك أيّها الإنسانا
فكأنّ ما قد كان لم يكُ إذ مضى ... وكأنّ ما هو كائنٌ قد كانا[٩٠]

وجاء البيتان في كتاب البيان والتبيين، للجاحظ، دون أن يتمّ نسبتهما إلى أحد، مع وجود اختلاف طفيف في روايتهما على النحو التالي:

فاعمَلْ على مهلٍ فإنّك ميِّتٌ ... واكدَحْ لنفسك أيّها الإنسانُ
فكأنَّ ما قد كان لم يكُ قد مضى ... وكأنَّ ما هو كائنٌ قد كانا[٩١]

وعلى ما يبدو فإنّ البيتين من الشعر الحِكْمي المشهور بين الناس؛ وذلك لأن المصادر المعتمدة في الحديث لم تأتِ على ذكرهما. كما وأن عبارة «سمع أبا عبد اللهعليه السلام يقول» غير صريحة في أنّ هذا الشعر من تأليفه، وإنّما هو كان في مقام إنشادهما.

قافية الهاء

(٣٥)

نقل العلاّمة المجلسي في بحار الأنوار، نقلاً عن رجال الكشّي: «[عن] محمد بن مسعود، عن إسحاق بن محمد البصري، عن محمد بن الحسين، عن محمد بن سنان، عن بشير الدهّان، قال: قال أبو عبد اللهعليه السلام لمحمد بن بكير الثقفي: ما تقول في المفضَّل بن عمر؟ قال: ما عسيتُ أن أقول فيه؟! لو رأيت في عنقه صليباً، وفي وسطه كستيجاً، لعلمت أنه على الحقّ بعدما سمعتك تقول فيه ما تقول. قال: رحمه الله، لكن حجر بن زائدة وعامر بن جداعة أتياني فشتماه عندي، فقلتُ لهما: لا تفعلا؛ فإني أهواه، فلم يقبلا، فسألتهما، وأخبرتهما أنّ الكفَّ عنه حاجتي، فلم يفعلا، فلا غفر الله لهما. أما إني لو كرمت عليهما لكرم عليهما مَنْ يكرم عليّ، ولقد كان كثير عزّة في مودّته لها أصدق منهما في مودّتهما لي، حيث يقول:

لقد علمَتْ بالغيب أنّي أحبُّها ... إذا هو لم يكرم عليّ كريمها

أما إني لو كرمت عليهما لكرم عليهما مَنْ يكرم عليّ»(٩٢).

وجاء في مستدرك الوسائل: «أني أخونها»، بدل «أنّي أحبها».

وهذا الشعر الذي قاله الإمام يرجع إلى كثير عزّة(٤٠ ـ ١٠٥هـ / ٦٦٠ ـ ٧٢٣م)، وكان مطلعه:

عفت غيقةٌ من أهلها فحريمُها ... فبُرقَة حِسمى قاعُها فصريمُها

وقد علمَتْ بالغيب أن لن أودَّها ... إذا هِي لم يَكرُم عليَّ كريمُها(٩٣)

(٣٦)

في بحار الأنوار، نقلاً عن كتاب المسلسلات: «حدَّثني أبو القاسم عليّ بن محمد

بن عليّ العلوي قال: سمعتُ محمد بن أحمد السناني: سمعتُ محمد العلوي العريضي يقول: سمعتُ عبد العظيم بن عبد الله الحسني يقول: سمعتُ أحمد بن عيسى العلوي يقول: سمعت أبا صادق يقول: سمعتُ الصادق جعفر بن محمدعليه السلام يقول: تمثيل لأبي ذرّ الغفاري:

أنــتَ في غفلــة وقلبــك ســاهي	نفِـد العمـر والـذنوب كمـا هـي
جمّــة حصــلت عليــك جميعــاً	في كتـاب وأنـت عـن ذاك سـاهي
لم تبــادر بتوبــة منــك حتّــى	صـرت شـيخاً وحبلـك اليـوم واهـي
عجبـاً منـك كيـف تضـحك جهـلاً	وخطايــاك قــد بَــدَت لإلهــي
فتفكّــرْ في نفســك اليــوم جهــداً	وسَلْ عن نفسك الكرى يا تاهي[٩٤]

قافية الياء

(٣٧)

نقل المجلسي في البحار: «[عن] ابن المتوكّل، عن عليّ، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عمَّنْ سمع أبا عبد اللهعليه السلام يقول كثيراً:

علــم المحجّــة واضــح لمريــده	وأرى القلوب عـن المحجّـة في عمـى
ولقــد عجبــتُ لهالــكٍ ونجاتُــه	موجـودةٌ ولقـد عجبـتُ لِمَـنْ نجـا[٩٥]

وورد هذا الشعر في ديوان أبي العتاهية، ضمن قصيدة مطلعها:

مَنْ أحسَّ لـي أهـل القبـور ومَـنْ رأى	مَـنْ أحسَّـهم لـي بـين أطبـاق الثّـرى

وجاءت فيه عبارة «بيِّن لمريده»، بدل «واضح لمريده»[٩٦].

وموقفنا من نسبة هذا البيت إلى الإمام الصادقعليه السلام أو لأبي العتاهية تماثل موقفنا من البيت الشعريّ رقم ثمانية.

خلاصة لمطالب هذا البحث

الرقم	العدد	المصادر المعاصرة	مصادر الرواية	العبارة قبل نقل الشعر	الشاعر	المصدر الأدبي
١	٢	ديوان أهل البيت عليهم السلام.	_	_	١ـ الإمام عليّ بن أبي طالب عليه السلام (٢٣ ـ ٤٠هـ). ٢ـ أبو دلف العجلي.	١ـ ديوان إمام علي عليه السلام. الحاوي في فقه الشافعي. ٢ـ شرح الصدور. وفيات الأعيان. شذرات الذهب. تاريخ بغداد.
٢	١	ديوان أهل البيت عليهم السلام.	_	_	_	_
٣	٣	ديوان أهل البيت عليهم السلام.	الدعوات. مستدرك الوسائل. بحار الأنوار.	فتمثّل	١ـ تقي الدين ابن دقيق العيد(٦٢٥ ـ ٧٠٢ هـ). ٢ـ محمود الورّاق (؟ ـ	١ـ فوات الوفيات. الوافي بالوفيات. ٢ـ العقد الفريد.

					٢٢٠ هـ).	
٤	١	روائع الأشعار من ديوان الأئمة الأطهار. ديوان أهل البيتعليهم السلام.	ـ	فقال	١ـ الإمام جعفر بن محمد الصادق (٨٠ ـ ١٤٨هـ). ٢ـ محمد بن مهران(؟). ٣ـ أحمد بن يحيى(؟).	١ـ العقد الفريد. ٢ـ محاضرات الأدباء. ٣ـ أدب الإملاء.
٥	٢	ديوان أهل البيتعليهم السلام.	بحار الأنوار.	ينسب إليه... شعرٌ	ـ	ـ
٦	٤	حضرت صادقعليه السلام. الدرّ الثمين.	ـ	ـ	البيت الأول لحسان بن ثابت الأنصاري(؟ ـ ٥٤هـ).	ديوان حسان بن ثابت الأنصاري.
٧	٢	روائع الأشعار من ديوان الأئمة الأطهار. ديوان أهل البيتعليهم السلام. حضرت صادقعليه السلام.	بحار الأنوار. المناقب.	وأنشأ الصادقعليه السلام يقول:	عقبة بن نعمان العتكي(؟ ـ ٢٠هـ).	الإصابة في معرفة الصحابة.

		الدرّ الثمين.				
٨	١	الدرّ الثمين.	بحار الأنوار. المناقب.	[قال الصادقعليه السلام إجازة لبيت قاله أبوهعليه السلام]: فقلتُ:	١ـ أبوالعتاهية (١٣٠ ـ ٢١١هـ). ٢ـ الواثق بالله محمد بن هارون(١٩٠ ـ ٢٣٢هـ).	١ـ ديوان أبيالعتاهية. المستطرف. ٢ـ الوافي بالوفيات. فوات الوفيات. ربيع الأبرار.
٩	٢	ديوان أهل البيتعليهم السلام. حضرت صادقعليه السلام. الدرّ الثمين.	بحار الأنوار. الخصال.	ثمّ أنشدني	١ـ بدون نسبة. ٢ـ المصرع الأول لصفي الدين الحلّي(٦٧٧ ـ ٧٥٢هـ).	١ـ روضة العقلاء ونزهة الفضلاء. ٢ـ ديوان صفي الدين الحلّي.
١٠	١	ديوان أهل البيتعليهم السلام.	المناقب.	يتمثّل	عليّ بن موسى الرضاعليه السلام (١٥٣ ـ ٢٠٣هـ).	الصراط المستقيم.
١١	٢	ديوان أهل البيتعليهم السلام.	بحار الأنوار. أعلام الدين. كنز	يتمثّل	بدون نسبة.	العقد الفريد. الزهرة.

			الفوائد.			
١٢	٣	ديوان أهل البيت عليهم السلام.	–	رُوي أنّه [أي تُبَّع] قال:	تُبَّع	بحار الأنوار. كمال الدين. المناقب.
١٣	٤	ديوان أهل البيت عليهم السلام.	إرشاد القلوب. مستدرك الوسائل.	فقال [الصادق عليه السلام]: اكتب شعراً.	أبوحامد الغزالي	تحفة الحبيب.
١٤	٣	روائع الأشعار من ديوان الأئمة الأطهار. ديوان أهل البيت عليهم السلام. حضرت صادق عليه السلام. الدرّ الثمين.	بحار الأنوار. العدد القوية. تتمة المنتهى.	فقال عليه السلام:	البيتان لعليّ عليه السلام.	ديوان الإمام عليّ عليه السلام.
١٥	٤	روائع الأشعار من ديوان الأئمة الأطهار. ديوان أهل البيت عليهم السلام. الدرّ الثمين.	بحار الأنوار. المناقب. العدد القوية.	فقال عليه السلام:	–	–

١٦	١	ديوان أهل البيت عليهم السلام. الدرّ الثمين.	بحار الأنوار. أمالي الصدوق. روضة الواعظين.	سمع أبا عبدالله عليه السلام يقول:	–	–
١٧	٢	ديوان أهل البيت عليهم السلام.	الصراط المستقيم. المناقب.	رواه عن الصادق عليه السلام	–	–
١٨	١	–	بحار الأنوار. المناقب.	قال الصادق عليه السلام: ...أما سمعت قول ذي الرمّة:	–	–
١٩	١	ديوان أهل البيت عليهم السلام.	الكافي. بحار الأنوار. المناقب.	فخرج وهو[أي الصادق عليه السلام] يقول:	فضل بن العباس بن أبي لهب(؟ - ٩٥هـ).	جمهرة الأمثال. مجمع الأمثال. كتاب الحيوان.
٢٠	٣	ديوان أهل البيت عليهم السلام، نقلاً عن الاثني عشريّة.	–	–	–	–
٢١	٢	روائع	وسائل	ثم تمثّل عليه السلام	١ــ النابغة	١ــ ديوان

		الأشعار من ديوان الأئمة الأطهار. ديوان أهل البيت عليهم السلام. حضرت صادق عليه السلام. الدرّ الثمين.	الشيعة. بحار الأنوار. أمالي الصدوق. تحف العقول. روضة الواعظين. فلاح السائل. المناقب.	فقال:	الذبياني(؟ - ١٨هـ). ٢ـ ذو الرمّة(٧٧ - ١١٧هـ). ٣ـ محمود الورّاق(؟ - ٢٢٠ هـ).	النابغة الذبياني. ٢ـ ديوان ذي الرمّة. ٣ـ ديوان محمود الورّاق.
٢٢	١	ـ	الكافي. بحار الأنوار.	قال الصادق عليه السلام: ...أما سمعت قول الشاعر:	١ـ جميل بثينة(؟ - ٨٢هـ). ٢ـ قيس بن الحدادية(؟ - ١٠هـ).	١. الكامل. نهاية الأرب. ٢. الأغاني.
٢٣	٣	روائع الأشعار من ديوان الأئمة الأطهار. ديوان أهل البيت عليهم السلام. حضرت صادق عليه السلام.	بحار الأنوار. المناقب.	روى سفيان الثوري له عليه السلام:	جعفر بن محمد الصادق عليه السلام (٨٠ ـ ١٤٨ هـ).	أخبار مكّة.

		الدرّ الثمين.				
٢٤	٨	ـ	بحار الأنوار. التوحيد.	أنشأ [عليّ بن أبي طالب عليه السلام] يقول:	الإمام عليّ بن أبي طالب عليه السلام (٢٣ ـ ٤٠هـ).	ديوان الإمام عليّ عليه السلام.
٢٥	١	ـ	بحار الأنوار. كشف الغمّة. المناقب.	شعرٌ	الإمام عليّ بن الحسين زين العابدين عليه السلام (٣٨ ـ ٩٤هـ).	بحار الأنوار. كشف الغمّة. المناقب.
٢٦	١	ـ	بحار الأنوار. المناقب. مستدرك الوسائل. أمالي الصدوق. روضة الواعظين. كمال الدين.	تمثّل بقول أبيخراش:	أبو خراش الهذلي(؟ ـ ١٥هـ).	الأغاني. ديوان الهذليّين.
٢٧	٣	ـ	الكافي. بحار الأنوار. وسائل الشيعة.	وقد قال الشاعر:	١ـ الإمام عليّ بن أبيطالب عليه السلام. ٢ـ بشّار بن	١ـ ديوان الإمام عليّ عليه السلام. ٢ـ ديوان بشّار بن

					برد(٩٥ - ١٦٧هـ). ٣ــــــــ أبوالعتاهية (١٣٠ - ٢١١هـ).	برد. ٣ـ ديوان أبي العتاهية. الأغاني.
٢٨	٣	روائع الأشعار من ديوان الأئمة الأطهار. ديوان أهل البيت عليهم السلام. حضرت صادق عليه السلام. الدرّ الثمين.	بحار الأنوار.	فقال عليه السلام:	١ــ الإمام عليّ بن أبي طالب عليه السلام (٢٣ - ٤٠هـ). ٢ــ بدون نسبة.	١ــ ديوان الإمام عليّ عليه السلام. ٢ــــــــ المستطرف. ربيع الأبرار.
٢٩	٣	ديوان أهل البيت عليهم السلام.	كشف الغمّة.	أنشدني بعض العلويّين:	الإمام جعفر بن محمد الصادق عليه السلام.	سلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر.
٣٠	٢	ديوان أهل البيت عليهم السلام، نقلاً عن الإمام الصادق لدخيّل.	–	–	١ــ الإمام عليّ بن الحسين زين العابدين عليه السلام (٣٨ ـ ٩٤هـ). ٢ـ بلا نسبة.	١ــــــــ الكشكول ٢ــ عيون الأخبار.

٣١	٣	ديـوان أهـل البيت عليهم السلام.	الكافي. الفقيه. التهذيب. وسائل الشيعة. معاني الأخبار. مكارم الأخلاق. بحار الأنوار.	فقال عليه السلام :... واعلم أنّهنّ كما قال [الشاعر]:	–	–
٣٢	٣	روائع الأشعار من ديوان الأئمة الأطهار. ديـوان أهـل البيت عليهم السلام. حضرت صادق عليه السلام. الدرّ الثمين.	بحار الأنوار. المناقب.	روى الأصمعي له عليه السلام	–	–
٣٣	٤	روائع الأشعار من ديوان الأئمة الأطهار. ديـوان أهـل البيت عليهم السلام.	بحار الأنوار. المناقب.	ويروى له عليه السلام	–	–

		حضـــــرت صادقعليه السلام. الدرّ الثمين.				
٣٤	٢	روائـــــــع الأشـعار مـن ديوان الأئمـة الأطهار. ديـوان أهــل البيتعليهم السلام. حضـــــرت صادقعليه السلام. الدرّ الثمين.	أمـــــــالي الصدوق. روضــــــة الواظين. بحار الأنوار. المناقب.	سمع أبا عبداللهعليه السلام يقول:	بدون نسبة.	البيـــــان والتبيين.
٣٥	١	ـ	بحار الأنوار. رجـــــال الكشّي. مســـتدرك الوسائل. فــــلاح السائل.	يقول [كثير عزّة]:	كــــثير عــزّة(٤٠ ـ ١٠٥هـ).	ديوان كثير عزّة.
٣٦	٥	ديـوان أهــل البيتعليهم السلام.	بحار الأنوار.	سمعتُ الصادق جعفر بن محمدعليه السلام يقول: تمثيل لأبي ذرٍّ	أبـــــو ذرّ الغفاري.	بحار الأنوار.

		الغفاري				
٣٧	٢	روائع الأشعار من ديوان الأئمة الأطهار. ديوان أهل البيت عليهم السلام. حضرت صادق عليه السلام. الدرّ الثمين.	بحار الأنوار. المناقب. أمالي الصدوق. روضة الواعظين.	سمع أبا عبدالله عليه السلام يقول:	أبو العتاهية (١٣٠ - ٢١١هـ).	ديوان أبي العتاهية.

وكما يلاحظ فالعديد من الأشعار التي تمّت نسبتها إلى الإمام الصادق عليه السلام منسوبة في نفس الوقت إلى شعراء آخرين، وعثر على العديد منها في دواوينهم. ومن ٣٧ مورداً فقط تحقّق نسبة ٧ موارد إلى الإمام الصادق عليه السلام، وهي عبارة عن الأشعار رقم: ٤، ١٥، ١٦، ٢٣، ٢٩، ٣٢، ٣٣. وبالنسبة إلى الأشعار رقم: ٩، ١٣، ٢٠، ٣٤ فقد ذكرنا أنّها محلّ نظر. وبالنسبة إلى الأشعار رقم: ٨، ٣٧ قلنا بالتوقُّف؛ وذلك لعدم كفاية الأدلّة التي ترجعها إلى الإمام عليه السلام، أو إلى أبي العتاهية.

وعموماً فإنّ ٦ موارد من المجموع قد سبقتها عبارات مثل «فتمثّل»، والتي تدلّ في العرف المستعمل على أنّ الإمام عليه السلام كان في مقام الإنشاد، وليس في مقام الإنشاء، وكانت عبارة عن الأشعار رقم: ٣، ١٠، ١١، ٢١، ٢٦، ٣٦، وفي ١٠ موارد منها سبقت عبارتي: «فأنشد»؛ و«قال»؛ ونحوهما، وهي غير دالّة على إنشاد الإمام عليه السلام لتلك الأشعار، وهذه الموارد بالترتيب: ٧، ٩، ١٤، ١٥، ١٦، ١٩، ٢٨، ٣١، ٣٤، ٣٧. وفي ٤ موارد استعملت عبارة «رُوي له» ونحوها، وكانت في الموارد التالية: ٥، ١٧، ٢٣، ٣٢. وفي ٥ موارد أتى ذكر اسم أحد الشعراء، وهي عبارة عن: ١٢، ١٨، ٢٤، ٣٥، ٣٦. وفقط في ٣ موارد ذكر أنّ أحد الشعراء قد أنشد تلك الأبيات، دون ذكر اسمه، وهذه الموارد عبارة عن: ٢٢، ٢٧، ٣١.

نتيجة البحث

١. إن أغلب المصادر الحديثية التي اعتمدناها في هذا البحث لم تلتزم الدقّة الكافية في نقل أشعار الإمام الصادق عليه السلام، وغالباً ما تنقل شعر أحد الشعراء، وتقوم بنسبته إلى الإمام عليه السلام. وإنّ في نسبة أحد الأشعار إلى أكثر من إمامٍ دلالةً على اعتماد تلك المصادر لأسلوب التسامح. ثمّ إن هذه الملاحظة تفتح لنا المجال للقول بأنّ ما تعانيه الأشعار المنسوبة إلى الإمام الصادق عليه السلام في هذه المصادر من عدم الدقّة وضعف التحقيق يجري على كلّ الأشعار المنتسبة إلى غيره من الأئمة عليهم السلام.

٢. لقد نقل الإمام الصادق عليه السلام أشعار العديد من الشعراء، وهو ما يدلّ على معرفته واطّلاعه على الشعر والأدب العربي.

٣. إن الأشعار التي نقلها الإمام وأنشدها أغلبها ينتمي إلى الشعر الحِكْمي، وأشعار الموعظة.

٤. إن الدواوين الشعرية التي عملت على تجميع أشعار الأئمّة؛ وبسبب التزامها التسامح والتساهل في تخريج تلك الأشعار، صارت ضعيفة الاعتبار. وبالتالي فهي تحتاج إلى تحقيق كثير؛ لتصفية أشعار الأئمة، والتمييز بين ما كان منها من إنشاداتهم وما كان من إنشاءاتهم. ونحن نرى أنّ الأفضل؛ وتجنباً للنقد والمؤاخذات العلمية، العدول عن تسمية تلك الكتب بدواوين شعر الأئمّة، وتسميتها بـ «ديوان الأشعار الواردة في كلمات وخطابات الأئمّة الأطهار عليهم السلام».

الهوامش

(١) وسائل الشيعة ٧: ٤٠٤.

(٢) وسائل الشيعة ٥: ٢١٣.

(٣) وسائل الشيعة ٧: ٤٠٣؛ بحار الأنوار ٧٦: ٢٩٢.

(٤) وسائل الشيعة ٧: ٤٠٤.

(٥) انظر: الأغاني ١٧: ٤٤.

(٦) بحار الأنوار ٧٦: ٢٩٣.

(٧) المصدر نفسه.

(٨) وسائل الشيعة ١٤: ٥٩٣.

(٩) بحار الأنوار ٤٧: ٢٤، ٤٧: ٣١١.

(١٠) بحار الأنوار ٩١: ٢٠.

(١١) ديوان أهل البيت: ٥١٢٧، نقلاً عن دار السلام.

(١٢) ديوان الإمام عليّ: ٦٣٨٤، الحاوي في فقه الشافعي ١٧: ٢٠٩.

(١٣) شرح الصدور: ٢٨٢.

(١٤) راجع: وفيات الأعيان ٤: ٧٨؛ شذرات الذهب ٢: ٥٧؛ تاريخ بغداد ١٢: ٤٢٢.

(١٥) ديوان أهل البيت: ٥٠٣٧، نقلاً عن الكبريت الأحمر.

(١٦) بحار الأنوار ١٠٧: ٣٢.

(١٧) الدعوات: ٢٨٥؛ مستدرك الوسائل ٢: ٣٥٣؛ بحار الأنوار ٧٩: ٨٨؛ ديوان أهل البيت ٧: ٥٠٤.

(١٨) فوات الوفيات ٢: ٤٠٦؛ الوافي بالوفيات ٤: ١٤٣.

(١٩) العقد الفريد ٣: ٢٣٦؛ ديوان محمود الورّاق: ٧١.

(٢٠) العقد الفريد ٤: ٢٨٢؛ روائع الأشعار من ديوان الأئمة الأطهار: ٤٨٤؛ ديوان أهل البيت ٧:

(٢١) محاضرات الأدباء ١: ١٣٦.

(٢٢) أدب الإملاء والاستملاء: ١٤٩.

(٢٣) بحار الأنوار ٣١: ١٠٠؛ ديوان اهل البيت ٧: ٥٠٤.

(٢٤) الدرّ الثمين: ٦١٤؛ حضرة الصادق ٤: ٢١٥.

(٢٥) ديوان حسان بن ثابت الأنصاري: ٥٨.

(٢٦) بحار الأنوار ١٥: ٣٢٥؛ الأنوار: ١٨٠.

(٢٧) بحار الأنوار ٤٧: ٣٢؛ المناقب ٤: ٢٧٣؛ روائع الأشعار من ديوان الأئمة الأطهار: ٤٨٢؛ ديوان أهل البيت ٧: ٥٠٥؛ الدر الثمين ٦٢٠، حضرة الصادق ٤: ٢١٤.

(٢٨) الاصابة في معرفة الصحابة ٥: ١٣١.

(٢٩) بحار الانوار ٤٨: ١٠٩، المناقب ٤: ٣١٩، الدر الثمين ٦٢٠.

(٣٠) ديوان أبي العتاهية: ١٢٢؛ المستطرف ١: ٤٥٤.

(٣١) تاريخ بغداد ١٤: ١٨.
(٣٢) راجع: تاريخ الأدب العربي: ٢١٧.
(٣٣) بحار الأنوار ٦٨: ٢٧٩، ٧٥: ١٩٢؛ الخصال ١: ١٦٩؛ ديوان أهل البيت ٧: ٥٠٥؛ الدرّ الثمين: ٦١٥، حضرة الصادق عليه السلام ٤: ٢١٦.
(٣٤) روضة العقلاء: ٥١.
(٣٥) ديوان صفي الدين الحلّي: ٦٥٤.
(٣٦) المناقب ٢: ٢١١؛ ديوان أهل البيت ٧: ٥٠٥،
(٣٧) الصراط المستقيم ٣: ٢٦.
(٣٨) بحار الأنوار ٧١: ١٦٦؛ أعلام الدين: ١٨٠؛ كنز الفوائد ١: ٩٤؛ ديوان أهل البيت ٧: ٥٠٦.
(٣٩) العقد الفريد ٢: ٢٢٧.
(٤٠) الزهرة ٢: ٧٥٣.
(٤١) ديوان أهل البيت ٧: ٥٠٦.
(٤٢) بحار الأنوار ١٥: ١٨٢؛ كمال الدين ١: ١٧٠.
(٤٣) بحار الأنوار ١٥: ٢٢٢؛ المناقب ١: ١٦.
(٤٤) إرشاد القلوب ١: ٩٩؛ مستدرك الوسائل ١١: ٣٩٠؛ ديوان أهل البيت ٧: ٥٠٧.
(٤٥) تحفة الحبيب ٥: ٣٣٩.
(٤٦) بحار الأنوار ٤٧: ٦٠؛ العدد القوية: ١٥٣، تتمّة المنتهى: ٢٦٢، روائع الأشعار من ديوان الأئمة الأطهار: ٤٨٣، ديوان أهل البيت ٧: ٥٠٤؛ الدرّ الثمين: ٦١٣، حضرة الصادق ٤: ٢١٦.
(٤٧) المنتظم ٨: ١١١.
(٤٨) ديوان الإمام عليّ: ٨٤٤.
(٤٩) بحار الأنوار ٤٧: ٦٠؛ المنتظم ٨: ١١١.
(٥٠) بحار الأنوار ٤٧: ٢٤؛ المناقب ٤: ٢٧٤؛ العدد القوية: ١٥٥؛ روائع الأشعار من ديوان الأئمة الأطهار: ٤٨٢، ديوان أهل البيت ٧: ٥٠٦؛ الدرّ الثمين: ٦٢١.
(٥١) بحار الأنوار ٥١: ١٤٣؛ أمالي الصدوق: ٤٨٩، روضة الواعظين ١: ٢١٢؛ ديوان أهل البيت ٧: ٥٠٧؛ الدرّ الثمين: ٦١٦.
(٥٢) بحار الأنوار ٥٢: ٣٣٢.
(٥٣) بحار الأنوار ٤٧: ٢٦؛ المناقب ٤: ٢٧٧.
(٥٤) الكافي ٥: ١١٧؛ وكذلك مسكن الفؤاد: ١١٣؛ وسائل الشيعة ١٧: ١٢٥؛ مستدرك الوسائل ٢: ٣٨١؛ بحار الأنوار ٢٢: ٢٢٦، ٧٩: ١٠٧؛ تهذيب الأحكام ٦: ٣٥٩.
(٥٥) الكافي ٨: ٢٦٠؛ بحار الأنوار ٢٢: ٢٧٠، ٣٦: ١٠٥، ٤٤: ٢٠٩، ٤٧: ٣٨٩؛ المناقب ٤: ٦٧؛ ديوان أهل البيت ٧: ٥٠٨.
(٥٦) بحار الأنوار ٤٤: ٢٠٩.

(٥٧) المناقب ٤: ٦٧.

(٥٨) جمهرة الأمثال ١: ٢٨١؛ مجمع الأمثال ١: ١٤٧؛ كتاب الحيوان٤: ٢١٨.

(٥٩) ديوان أهل البيت ٧: ٥١٢، نقلاً عن الاثني عشريّة.

(٦٠) وسائل الشيعة ١٥: ٣٠٨؛ بحار الأنوار ٤٧: ٢٤، ٦٧: ١٥، ٧٥: ١٧٤؛ أمالي الصدوق: ٤٨٩، تحف العقول: ٢٩٤؛ روضة الواعظين ٢: ٤١٨؛ فلاح السائل: ١٥٨؛ المناقب ٤: ٢٧٥؛ روائع الأشعار من ديوان الأئمة الأطهار: ٤٨٠؛ ديوان أهل البيت ٧: ٥٠٨؛ الدرّ الثمين: ٦١٦؛ حضرة الصادقعليه السلام ٤: ٢١٥.

(٦١) ديوان ذي الرمّة: ؛ ديوان محمود الورّاق: ٢٢٧.

(٦٢) ديوان النابغة الذبياني: ١٣١.

(٦٣) الكافي ٢: ٢٢٤؛ بحار الأنوار ٧٢: ٧٧.

(٦٤) الكامل ٢: ٢٢٩؛ نهاية الأرب ٦: ٨١.

(٦٥) بحار الأنوار ٤٧: ٢٥؛ المناقب ٤: ٢٧٦؛ أخبار مكّة ٢: ١٦٣؛ روائع الأشعار من ديوان الأئمة الأطهار: ٤٨١؛ ديوان أهل البيت ٧: ٥٠٨؛ الدرّ الثمين: ٦١٢؛ حضرة الصادق ٤: ٢١٦.

(٦٦) بحار الأنوار ٤: ٣٠٥؛ التوحيد ٣٠٩.

(٦٧) ديوان الإمام عليّعليه السلام: ٣٧٨.

(٦٨) بحار الأنوار ٤٦: ٨٥، ٧٥: ١٥٤؛ كشف الغمّة ٢: ٩٥؛ المناقب ٤: ١٥٢.

(٦٩) بحار الأنوار ٧٥: ١٥٤.

(٧٠) بحار الأنوار ٤٧: ٢٥٥، ٤٧: ٢٤٦، ٧٩: ٧٤؛ المناقب ١: ٢٦٧؛ مستدرك الوسائل ٢: ٤٧٨؛ أمالي الصدوق: ٢٣٨؛ روضة الواعظين ٢: ٤٤٤؛ كمال الدين ١: ٧٤.

(٧١) بحار الأنوار ٤٧: ٢٥٥.

(٧٢) الأغاني ٢١: ١٥٩؛ ديوان الهذليّين ٢: ١١٦.

(٧٣) الكافي ٤: ٢٥؛ بحار الأنوار ٤٧: ٣٨؛ وسائل الشيعة ٩: ٤٥٨.

(٧٤) ديوان الإمام عليّعليه السلام: ٤٣٤.

(٧٥) ديوان بشّار بن برد ٤: ١٤٦.

(٧٦) ديوان أبي العتاهية: ٢٥٢.

(٧٧) ديوان أبي العتاهية: ٢٤٩؛ الأغاني ٤: ١٤.

(٧٨) بحار الأنوار ٧٥: ٢٠٣، روائع الأشعار من ديوان الأئمة الأطهار: ٤٨٣، ديوان أهل البيت ٧: ٥٠٩؛ الدرّ الثمين: ٦١٧، حضرة الصادقعليه السلام ٤: ٢١٤.

(٧٩) ديوان أهل البيت ٧: ٥٠٩.

(٨٠) ديوان الإمام عليّعليه السلام: ٤٣٠.

(٨١) ربيع الأبرار ٥: ٣٣٦؛ المستطرف: ١٥٨.

(٨٢) كشف الغمّة ١: ١٧٧؛ ديوان أهل البيت ٧: ٥٠٩.

(٨٣) سلك الدرر ٢: ٢٣٥.

(٨٤) ديوان أهل البيت ٧: ٥١٠، نقلاً عن الإمام الصادق، لدخيل.
(٨٥) الكشكول ١: ٥٧.
(٨٦) عيون الأخبار ٢: ٦٤٤.
(٨٧) الكافي ٥: ٣٢٣؛ الفقيه ٣: ٣٨٦؛ التهذيب ٧: ٤٠١؛ معاني الأخبار: ٣١٧؛ مكارم الأخلاق: ١٩٩؛ بحار الأنوار ١٠٠: ٢٣٢؛ ديوان أهل البيت ٧: ٥٠١.
(٨٨) بحار الأنوار ٤٧: ٢٥؛ المناقب ٤: ٢٧٥؛ روائع الأشعار من ديوان الأئمة الأطهار: ٤٨١؛ ديوان أهل البيت ٧: ٥١١؛ الدرّ الثمين: ٦١٩؛ حضرة الصادق ٤: ٢١٢.
(٨٩) بحار الأنوار ٤٧: ٢٦؛ المناقب ٤: ٢٧٧؛ روائع الأشعار من ديوان الأئمة الأطهار: ٤٨٢، ديوان أهل البيت ٧: ٥١١؛ الدرّ الثمين: ٦١٨؛ حضرة الصادق ٤: ٢١٢.
(٩٠) أمالي الصدوق: ٤٩٠؛ روضة الواعظين ٢: ٤٩١؛ بحار الأنوار ٤٧: ٢٥، ٦٨: ١٧٢، ٢٦٥؛ المناقب ٤: ٢٧٦؛ روائع الأشعار من ديوان الأئمة الأطهار: ٤٨١، ديوان أهل البيت ٧: ٥١٠؛ الدرّ الثمين: ٦١٨؛ حضرة الصادق ٤: ٢١٤.
(٩١) البيان والتبيين ٣: ١٠٧.
(٩٢) بحار الأنوار ٧١: ٢٧٩؛ رجال الكشّي: ٣٢٩؛ مستدرك الوسائل ١٢: ٢٣٥؛ فلاح السائل: ١٥٩.
(٩٣) ديوان كثير عزّة: ٢٠٧.
(٩٤) بحار الأنوار ٧٥: ٤٥٣؛ ديوان أهل البيت ٧: ٥١٢.
(٩٥) بحار الأنوار ٢: ١٨٠، ٤٧: ٢٥؛ المناقب ٤: ٢٧٥؛ أمالي الصدوق: ٤٩؛ روضة الواعظين ٢: ٤٦٥؛ روائع الأشعار من ديوان الأئمة الأطهار: ٤٨٠؛ ديوان أهل البيت ٧: ٥٠٣؛ الدرّ الثمين: ٦٢٢؛ حضرة الصادق ٤: ٢١٣.
(٩٦) ديوان أبي العتاهية: ٣٠.

الدراسات الإسلاميّة في فلسطين المحتلة

دراسةٌ بيبلوغرافية[1]

الشيخ محمد كاظم رحمتي[*]

ترجمة: عماد الهلالي

مقدّمة

تشكّل الدراسات الإسلامية في كيفيّة تكوين تيار للتعرف على الإسلام في القرن الواحد والعشرين أحد المواضيع الجذّابة والشيّقة للدراسة والتحقيق في العصر الراهن. فالرؤى والاتجاهات المتعددة للمستشرقين، والتي تمتد بجذورها في الاختلاف المنهجي لهم، بالمقارنة مع المسلمين، تعدّ في الغالب أحد أهم الأسباب في اختلاف المناهج والدراسات. ولكنّ الملفت للنظر في هذا المجال، ولكلّ باحث مهتم بهذه الدراسات، الاهتمام الجاد لأساتذة وطلاب وباحثي الدراسات العليا في فلسطين المحتلّة بمختلف المسائل العلمية والفكرية في العالم الإسلامي. والأعجب من ذلك الوتيرة المتصاعدة في تنوع واتّساع الدراسات (الإسرائيليّة)، وخاصّة في العقود الثلاثة الأخيرة.

والفهرس الحاضر في الحقيقة يمثّل مسعىً أوّلي لتدوين وجمع المعلومات الناظرة لتيار الدراسات الإسلامية في فلسطين المحتلة. ويذعن الكاتب؛ وبسبب المضايقات الكثيرة في مجال الحصول على المعلومات اللازمة لهذا الغرض، أنّه لم يتمكن من تقديم فهرس كامل للدراسات الإسلاميّة في فلسطين المحتلة. وكذلك فإنّ الفهرس الحاضر يختصّ فقط بتقديم تقرير لمعرفة الكتب والأطاريح في مجال التحقيقات

(*) باحثٌ ومحقِّق في التراث الإسلامي.

والدراسات للجامعة العبريّة في أورشليم، وهي في الحقيقة من أهمّ المراكز العلمية والبحثية في مجال العلوم الإسلاميّة في فلسطين المحتلة.

تأسيس وتكوين الجامعة العبريّة

التغييرات والتحوّلات التي حدثت في أواخر العصر العثماني، والسعي لتأسيس دولة يهوديّة في فلسطين، دخلت بلا شك مرحلة جديدة مع نشاطات حاييم وايزمن. وإخفاق وايزمن في إقناع السلطان العثماني بطلبه تأسيس دولة يهوديّة في فلسطين، ومع احتلال بريطانيا لفلسطين، دخلت هذه القضية في مرحلةٍ جديدة. ومع تعاطف (اللورد آرتور بلفور) مع مساعي (حاييم وايزمن)، وصدور إعلانه المعروف في مجال حمايته وتأييده لتأسيس دولة يهوديّة في فلسطين، دخلت حياة اليهود مرحلة جديدة في القرن التاسع عشر الميلادي. وإلى جانب المساعي السياسيّة لليهود لتأسيس الدولة اليهودية في فلسطين كانت هناك مساعٍ أخرى من (وايزمن) وأصدقائه لإنشاء وتأسيس جامعة عبرية في فلسطين.

إنّ فكرة إنشاء جامعة في بيت المقدس يعود إلى ما قبل تكوين الدولة اليهوديّة في فلسطين. ففي عام ١٨٨٤م، وفي مؤتمر لليهود طرح (هرمان شبيرا) مقترح تأسيس جامعة في فلسطين. وهذا المقترح طرح مرّة أخرى في عام ١٨٩٧م في مؤتمر لليهود أيضاً. وبعد عدّة سنوات تحرك جماعة من الشباب الصهاينة المتأثّرين بهذه الأفكار، والمدعومين من (وايزمن) ـ حيث كان يتولّى كرسيّ التدريس في جامعة جنوة (Genova)، وهي من أشهر الجامعات الإيطالية، وتقع في شمال إيطاليا، على الحدود الفرنسية ـ تحرّكوا بنحوٍ جادّ لتجسيد هذه الفكرة عملياً، وتأسيس جامعة في فلسطين. وهذه الجماعة تشمل بعض الشخصيات، مثل: (مارتين بوبر)، و(برتولد فيول). إنّ فكرة إنشاء جامعة طرحت مرّة أخرى في مؤتمر لليهود في عام ١٩٠١م. ومن أجل تطبيق هذه الفكرة والأطروحة طلب (وايزمن) من السلطان العثماني، الذي كان يتولّى السلطة السياسيّة في فلسطين، إنشاء جامعة في فلسطين. ولكنّ هذا الاقتراح أيضاً لم يحظَ بقبول السلطان. ولجديّة هذا المقترح، والحاجة إلى تأسيس جامعة في

فلسطين، قام مؤتمر اليهود في عام ١٩١٣م بتعيين لجنة لمتابعة عمليّة إنشاء الجامعة. ومن أبرز أعضاء هذه اللجنة: (وايزمن)، و(يهودا مكنس). ولكنّ وقوع الحرب العالميّة الأولى حال دون إنشاء هذه الجامعة.

ومع استمرار الحرب أدّت مساعي (وايزمن) الجادّة في تحقيق هذه الفكرة إلى أن يقوم (وايزمن) في أثناء الحرب العالميّة الأولى مع جماعة بزيارة فلسطين، والتحرّك على صعيد إنجاز بعض المقدّمات الأوّليّة لتأسيس الجامعة. جاء سفر (وايزمن) بعد الإعلان المشهور المسمّى بـ (عهد بلفور). وفي ٢٤ من شهر يناير January (كانون الثاني) ١٩١٨م، وفي حركة رمزيّة، تمّ وضع اثني عشر حجراً كأساسٍ للجامعة على سفح جبل (إسكوبوس)، وهي منطقة قديمة في شمال مدينة بيت المقدس، بوصفه حجر الأساس للجامعة المذكورة. وأرض هذه الجامعة، التي اشتراها (إسحاق جولدبرك) قبل حرب العالمية الأولى من محامٍ بريطاني يُدعى (سرجان كري هيل)، تعتبر من أجمل مناطق مدينة بيت المقدس.

وأول محاضرة ألقيت في هذه الجامعة كانت للعالم اليهودي ـ الألماني والفيزيائي الشهير (ألبرت أينشتين) Albert Einstein (١٨٧٩ ـ ١٩٥٥)[٢]، تحت عنوان: النظريّة النسبيّة، حيث شرع محاضرته بعبارات باللغة العبريّة، وبعد ذلك لعب (أينشتين) دوراً مهماً في حمايته العلميّة لهذه الجامعة الفتية. وكذلك زكّى وعرَّف بـ (وايزمن) في المحافل العلميّة واليهوديّة في أمريكا. وفي الأعوام الأولى للتأسيس كان هدف الجامعة يقتصر على القيام بدراسات تحقيقيّة، وإعطاء فرص دراسيّة للتحقيق والبحوث، حيث لم تشرع الجامعة بالتدريس بعد.

وقد خصَّصت الجامعة ثلاثة مراكز أوّلية للبحوث وللتحقيقات: **الأول**: في مجال الدراسات اليهوديّة؛ **والثاني**: في علوم الكيمياء؛ **والثالث**: في مجال المكروبولوجيّة. وكان الهدف من إيجاد هذه الأقسام هو السعي للتعرف على الدراسات اليهودية، وإشباع الحاجات والرغبات العلمية والمتزايدة للجالية اليهودية في بيت المقدس. وقد اختار (مگبس) الإقامة في بيت المقدس منذ عام **١٩٢٣**م، وقد أبدى اهتماماً كبيراً بالدراسات اليهوديّة. أمّا (وايزمن) وجماعة آخرون فاهتمّوا برفد الجامعة علمياً في

قسم العلوم الرئيسيّة. وقد افتتح (اللورد بالفور) الجامعة رسمياً في الأول من April (نيسان) عام ١٩٢٥، في مراسم حاشدة، بمشاركة جماعة من اليهود، والوالي البريطاني في فلسطين.

في السنوات الأولى من التأسيس لم تأخذ الجامعة العبريّة لغرض تأمين نفقاتها مساعدة بشكلٍ رسمي من الدولة البريطانية الحاكمة على فلسطين آنذاك، وكانت المساعدات الماليّة في داخل وخارج فلسطين تحظى بأهمّيّة بالغة في تأمين الحاجات الماليّة لهذه الجامعة. وثمّة سياسة أخرى كانت تسير بهدوء، وتتضمَّن توسعة الجامعة. وفي عام ١٩٢٤م أضيف إلى الجامعة قسم الدراسات اليهوديّة، وفي عام ١٩٢٦م أضيف إليها الدراسات الشرقيّة، وشيئاً فشيئاً أضيفت إليها الأقسام الأخرى.

الخطوات الأولى لتأسيس أقسام الدراسات الإسلاميّة في الجامعة العبريّة

وفي السنوات الأولى من تأسيس قسم الدراسات الاستشراقيّة كان للمحقّقين اليهود، ذوي الأصول الألمانية، حضورٌ لافت. ومن الطبيعي وجود حاجة لتربية طلاب ومحققين في جذب الأساتذة. ومن أجل حلّ هذه المشكلة استعانوا باليهود الألمان. وهكذا بدأت الدراسات الإسلاميّة في ألمانيا بشكلٍ جادّ، وانشغل المستشرقون بدورهم في تلك الأيّام بنشاطات ودراسات حول الإسلام، وكان لهم دور مهمّ في إنشاء قسم دراسات الشرق الأوسط في الجامعة.

ويعدّ جوزيف هوروفتس[٣](١٨٧٤ ـ ١٩٣١م) من المستشرقين اليهود من أصل ألماني، وكان يعمل في جامعة فرانكفورت، وعمل لمدّة خمس سنوات بعنوان أول أستاذ مدعوّ للجامعة العبرية، وكان عضواً في مجلس إدارة الجامعة منذ إنشائها، وتولّى رئاسة وتدريس قسم الدراسات الشرقية، وهو الذي اقترح قيام هذا القسم بجمع كلّ الشعر العربي القديم (الجاهلي وأوائل صدر الإسلام). وبعده حلّ محلّه يهودي ـ ألماني آخر، من جامعة فرانكفورت أيضاً، اسمه (جوتهلد ويل)[٤]، وكان متخصِّصاً في دراسات فقه اللغة العربيّة والتركيّة. وقد كانت لمساعي أساتذة، مثل: (بلاسنر) المتخصِّص في الطبّ الإسلامي القديم والفلسفة الإسلاميّة؛ و(ريولين) مترجم كتاب

ألف ليلة وليلة والقرآن إلى اللغة العبريّة؛ و(شلموبينس) المتخصِّص في الفلسفة والكلام الإسلامي؛ وآخرون كثيرون، تأثيراً كبيراً في تأسيس وتنشيط قسم دراسات الشرق الأوسط.

تمّت المساعي الأوّليّة لدراسات الشرق الأوسط في أغلب الأحيان ـ في السنين الأولى ـ بتقديم الاستشارات والخدمات لوزراة الخارجيّة والدفاع في (إسرائيل). ولأنّ الحكومة (الإسرائيلية) كانت فتيّة، والحرب مع الدول العربية كانت قائمة على أشدّها، فقد منع ذلك من بذل الجهود الجادّة في مجال الدراسات والبحوث الإسلامية. ومع هذا، وفي هذه السنوات ـ العصيبة ـ عمل شخصان، حيث كان لهم دورٌ بارز في تنشيط واستمرار قسم الدراسات الإسلامية في الجامعة العبرية، وهما: (ديويد آيولن)(١٩١٤ ـ ١٩٩٨)؛ و(ماير جاكوب قسطر)، حيث لعبا دوراً بارزاً في تربية الطلاّب والباحثين والمتخصِّصين، ونظّما مسار الدراسات الإسلاميّة بنحوٍ جادّ في هذه الجامعة. وقد ترك (آيولن) أثراً هامّاً في قسم بحوث المماليك، وقسطر في قسم بحوث السيرة[٥]. في عام ١٩٤٩م حدث تغيّر مهم في قسم الدراسات الشرقيّة في الجامعة العبريّة في أورشليم، وكان ذلك بجهود (ديويد آيولن). فبالإضافة إلى دراسات تاريخ الإسلام في القرون الوسطى تمّ الاهتمام بالمسائل المعاصرة للعالم الإسلامي بوصفها موضوعاً جديداً للتحقيق، وبعد عامين أيضاً قام (أوريل هيد)، المتخصِّص باللغة الفارسية والتركية، بالالتحاق بلجنة الدراسات الشرقيّة. وقد قام هيد في عام ١٩٦٢م بإجراء تغيير آخر في قسم الدراسات الشرقيّة، واستبدله باسم (قسم الدراسات الآسيوية والأفريقيّة)، وكذلك قام (آيولن)، بمساعدة (بسح شينار)، في عام ١٩٤٧م بتأليف قاموس اللغة العبريّة ـ العربيّة. وقد أعيد طبعه حتّى الآن عدّة مرات (وإلى عام ١٩٩٥ ثمانية عشر مرّة). وحالياً يسعى(آريه لوين) و(مناحيم ميلسون) لإعادة طبعه بحلّة جديدة وحديثة.

التغييرات في الجامعة العبريّة بعد عام ١٩٤٨م

بعد انتهاء الحرب بين الدول العربية والكيان الصهيوني استمرّت نشاطات

الجامعة، مع الالتفات إلى استمرار هجرة اليهود إلى أقسام مختلفة من الأراضي الفلسطينية، حيث اتَّسعت نشاطاتها، وتضمَّنت سياسة جديدة لتوسعة الجامعة. فبعض طلاّب الجامعة العبريّة توجَّهوا لإتمام الدروس التكميلية إلى جامعات أوروبية، ومن أهمها: مدرسة الدراسات الشرقيّة ـ الآسيوية في لندن[٦]. والوجه البارز والمؤثِّر في هذه الجامعة هو (موشيه شارون)، فبعد انتهائه من أطروحته الدكتوراه سنة ١٩٧٠ حول الخلافة العباسية، والتي كانت تحت إشراف المستشرق البريطاني الشهير (برنارد لويس)، طبعت أطروحته في مجلَّدين، ومن ثمّ نُقِّحت وطبعت مرّات عديدة[٧]. ولشارون كتاب جديد حول البهائيّة، جمع فيه التراث البهائي والنصوص البهائية باللغة العبرية في فلسطين، والتي نشرتها دار نشر بريل الهولندية، في ثلاثة مجلَّدات، كحصيلة لتحقيقاته عن البهائية[٨].

وبعد موشيه شارون سار على المنوال نفسه المستشرق الشهير إيتان كوهلبرك، وقد أكمل أطروحة الدكتوراه في جامعة أكسفورد عام ١٩٧١م، وكان موضوع أطروحته بعنوان: «الإماميّة في مقابل الصحابة»[٩].

وفي قسم دراسات السيرة النبويّة كان لماير جاكوب قسطر، علاوة على كتابته مقالات عديدة، دورٌ بارز في تربية وتدريب طلاّب متخصِّصين في مجالات شتّى. ويمكن الإشارة إلى كلٍّ من: ميخائيل لكر، إسحاق حسون، وأوري روبين[١٠]، بحيث إنّه اشتهر بـ «منهج مدرسة بيت المقدس» في دراسات السيرة. وقد نشر القسم الأعظم من مقالاته في ثلاثة مجلدات مستقلّة[١١].

مجموعات وأقسام مؤسسة الدراسات الآسيويّة والأفريقيّة في الجامعة العبريّة في أورشليم

إنّ الحاجة لتفكيك الحقول التحقيقيّة والتمركز الدقيق للدراسات أدّى إلى تشكيل خمسة أقسام مستقلة في مؤسسة الدراسات الآسيويّة والأفريقيّة في الجامعة العبريّة في أورشليم. وهذه الأقسام عبارة عن:

١ـ الدراسات الإسلاميّة والشرق أوسطيّة.

٢ـ اللغة العربية وآدابها.

٣ـ الدراسات الهنديّة ـ الإيرانيّة ـ والأرمنيّة.

٤ـ الدراسات الأفريقية.

٥ـ دراسات الشرق الأقصى.

قسم الدراسات الإسلاميّة والشرق أوسطيّة ـــ

في هذا القسم يعمل المحقّقون والباحثون على دراسات مسائل العالم الإسلامي في العصر الوسيط والمعاصر. وفي دائرة تاريخ الإسلام عمل ماير جاكوب قسطر، وتلامذته، مثل: ميخائيل لكر، وإسحاق حسون، وآلا لندو تاسرون، على دراسة مسائل السيرة النبويّة. وكان موضوع أطروحة الدكتوراه لميخائيل لكر متمحوراً حول السيرة النبوية وأفعال النبيّ في المدينة، فقد تمركزت دراسته على العلاقة بين اليهود والنبيّ بشكلٍ عام. وفي دراسات خاصّة كتب ميخائيل لكر عن: بنو سليم، مقدّمة لدراسة تاريخ صدر الإسلام (بيت المقدس، ١٩٨٦م)؛ واليهود والمشركين، دراسات حول تاريخ المدينة في صدر الإسلام (لايدن: ١٩٩٥). وفي هذه الدراسات شرح لكر العلاقات بين النبيّ واليهود في المدينة.

وكذلك كتب لكر بشكلٍ مفصّل سلسلة من مقالات متعدّدة تحت عناوين «هل عقد النبيّ معاهدات مع قبائل بني النضير وبني قريظة وبني قينقاع؟»؛ و«عمر بن حزم الأنصاري وتفسير الآية ٢٥٦ من سورة البقرة»؛ و«ملاحظات حول السيرة، سيرة ابن شهاب الزهري نموذجاً»؛ و«هجرة ابن عتبة بن أبي وقّاص من مكّة إلى المدينة»؛ و«ملاحظات في شرح سيرة أبو عبيدة معمر بن المثنى»؛ و«اليهودية بين قبيلة كندة ومسألة ردّة قبيلة كندة»؛ و«رواية الواقدي عن أحوال يهود المدنية، دراسة حول رواية مركبة»[١٢]. وفي هذه الابحاث حاول أن يدرس العلاقة بين اليهود والنبيّ، وتأثير هذه العلاقة على الأوضاع في شبه الجزيرة العربيّة[١٣].

أمّا إسحاق حسون فهو باحث آخر في الجامعة العبريّة، الذي قام بدراسة الروايات والأخبار التاريخيّة حول معاوية بن أبي سفيان. وكانت أطروحته في الدكتوراه تحت عنوان: «رؤية المسلمين حول بيت المقدس في القرون الوسطى» (بيت

المقدس، ١٩٨٢)[١٤].

ومن الموضوعات التي اهتمّ بها حسون، وفي مقالٍ له تحت عنوان: «أدب وفضائل رؤية بيت المقدس»، قام بدراسة رؤية المسلمين في القرون الوسطى في مجال احترام وتكريم بيت المقدس[١٥]. وقد كتب مقالات حول أحداث صدر الإسلام، منها: مقالة عن قبيلتي الأوس والخزرج، وذكر فيها أخباراً تاريخيّة مندرجة في النصوص الإسلاميّة حول هاتين القبيلتين المؤثّرتين في أحداث صدر الإسلام[١٦].

إنّ حركة الرِّدّة وأهمّيتها في مجمل الحوادث السياسيّة التي حدثت في السنوات الأولى بعد وفاة النبيّ كانت هي الموضوع الذي تولى (آلا لندو تاسرون) دراسته، وقد كتب مقالات بعناوين، مثل: «أفول الأمويين، تأملات حول ترجمة القسم الأموي من تاريخ الطبري»؛ و«دراسة حول الحديث في السنّة الإسلاميّة»؛ و«تغيير رواية، دراسة حول لقاء قبيلة بني تميم مع النبيّ»؛ و«حروب الفجار، الأبعاد الدينيّة ـ الاجتماعية والتاريخيّة لحروب الفجار في الجاهليّة»؛ و«قبيلة أسد من الجاهليّة إلى الإسلام»؛ و«مشاركة قبيلة طيّ في فترة الردّة». وقدَّم (آلا لندو تاسرون) دراسات في مجال التحوّلات والتغييرات السياسيّة التي حدثت في صدر الإسلام[١٧].

وفي قسم تاريخ الإسلام برز (ديويد أيولن). وقد تمركزت دراسته على تاريخ المماليك، إضافة إلى كتابة مقالات كثيرة، وتربية طلاّب، مثل: موشه شارون، لعب دوراً مهمّاً في تشكيل قسم الدراسات الإسلاميّة في الجامعة العبريّة في أورشليم[١٨].

وقد بحث الأستاذ موشه شارون ـ وهو زميل الباحث العراقي المتخصِّص بالعصر العباسي عمر فاروق في بريطانيا ـ تاريخ ظهور العباسيين، وقدَّم دراسة تفصيليّة عن طريقة استلام العباسيين للسلطة، كموضوع لأطروحته في الدكتوراه. وقد نشرت مقتطفات منها بعنوان: الرايات السود من الشرق (لايدن، ١٩٨٣). وقد كتب مقالات عدّة عن البحوث في التاريخ الإسلامي في مرحلة الخلافة العباسية[١٩].

أما (أميكام آلاد) فقد درس وبحث الأخبار التاريخيّة عن بيت المقدس في صدر الإسلام، وتحديداً في القرنين الأول والثاني، وألّف كتاباً في هذا الموضوع[٢٠]. وقد اختار آلاد موضوع أطروحته في الدكتوراه: دراسة في كيفية تشكّل وتكوين الجيش

في العصر العبّاسي[٢١].

وقد نشر آلاد مقالات ودراسات عن تاريخ الإسلام تحت عناوين: «الحالة الدينيّة ـ السياسيّة لبيت المقدس في العصر الأيّوبي، أبعاد انتقال الخلافة من الأمويين إلى العباسيين»؛ و«التعريف بمخطوطتين من جند فلسطين من العصر العباسي»؛ و«لماذا بنى عبد الملك قبّة الصخرة؟»؛ و«تقرير لرحلة ابن بطّوطة عن فلسطين»؛ و«حصار واسط، تجلّيات عن العلاقة بين العلويين والعباسيين في بداية الدولة العبّاسية». وجلّ اهتمامات آلاد تصبّ في دراسة التاريخ الإسلامي في القرنين الأولين للهجرة. وهذا الموضوع نفسه الذي اهتمّ به خليل عثامنة أيضاً.

الدراسات الشيعيّة في فلسطين المحتلة

أمّا في قسم الدراسات الشيعية، وعلى الخصوص تاريخ التشيع، فيعدّ أيتان كولبرغ ـ أو إتان كوهلبرك ـ (المولود سنة ١٩٤٣ في فلسطين المحتلة) أوّل باحث خاض في هذا الموضوع لوحده، وقام بإعداد الطلبة في هذا المجال. في البدء شرع بكتابة مقالات عن تاريخ التشيُّع والفكر الإمامي، ونشر القسم الأكبر من هذه المقالات في كتاب تحت عنوان: «العقيدة والفقه في التشيُّع الإمامي» (أشكيت، ١٩٩١).

وقد تُرجمت لكولبرغ مقالات عدّة إلى الفارسية، منها مقالة مهمّة له، بعنوان: «من الإمامية إلى الاثني عشريّة» (ترجمة: السيّد محسن الويري)، ونشرت في مجلة: (فصليّة محكّمة)، التابعة لجامعة الإمام الصادقعليه السلام، في طهران (السنة الأولى، العدد ٢، شتاء ١٩٩٥م)؛ و«ملاحظات حول مفهوم الإمامية في القرآن» (ترجمة: محمد كاظم رحمتي، في مجلة (كتاب ماه ودين)، (العددان ٤٥ ـ ٤٦، ٢٠٠١م، ص ٤٢ ـ ٤٧؛ ٥٧ ـ ٦١)؛ ومقالة أخرى بعنوان: «التوظيف (العملي) الأول لمصطلح الاثني عشريّة»، (ترجمة: محمد كاظم رحمتي)، مجلة (كتاب ماه ودين)، (العددان: ٤٧ ـ ٤٨، ٢٠٠١م).

وبإمكاننا العثور على جذور لبعض آراء كولبرغ عن الشيعة وتاريخها في كتابات المستشرقين السابقين أيضاً، ومنها: نظريته حول تكوين التشيع، حيث وردت إشارات إجمالية لهذا الموضوع في كتابات وليم موتنغومري وات(٢٠٠٦م)[٢٢].

ومن المقالات القيّمة الأخرى لكولبرغ «الجهاد في الفكر الإماميّ»؛ و«مقاربات حول لقب أبو تراب»، (ترجمة: محمد حسين ساكت)، في كتاب (أز نيستان علي)، طهران ٢٠٠٥م، ص ١٧٧ ـ ١٩٦[٢٣]؛ و«الإمام والمجتمع في عصر الغيبة»، وقد نشر في كتاب تضمَّن مجموعة مقالات، تحت عنوان: التشيُّع والولاية، بتحرير: أمير أرجمند[٢٤].

وكذلك تولّى كولبرغ تحرير كتاب «التشيُّع»، المنشور ضمن مجموعة من ٤٧ مجلَّداً، تحت عنوان: «تشكُّل الحضارة الإسلاميّة الكلاسيكية»، وقد طبع ونشر من قبل دار نشر أشكيت (الإسرائيلية)، عام ٢٠٠٣م. والمجلد الذي حرَّره كولبرغ طبع تحت عنوان «التشيُّع»، وكان الثالث والثلاثين من المجموعة المذكورة[٢٥].

وقد ألّف كولبرغ كتاباً عن مكتبة العالم الإمامي الشهير ابن طاووس الحلّي(٦٦٤هـ)، بعنوان «مكتبة ابن طاووس»[٢٦]، وقد ترجم إلى الفارسية من قبل: السيد علي قرائي ورسول جعفريان (نشر مكتبة المرعشي النجفي، قم، ١٩٩٢م).

وكذلك يعمل كولبرغ مع محمد علي أمير معزي على تحقيق ونشر كتاب «كتاب القراءات، للسيّاري»، الذي يتضمن أهم روايات تحريف القرآن، وهو على وشك أن يطبع من قبل منشورات بريل (BRILL)[٢٧].

إنّ الطريقة أو الأسلوب الذي يتبناه أيتان كولبرغ في الدراسات الشيعية في الجامعة العبرية في أورشليم تبتني في التعرف على نقاط الضعف والحسّاسة في التاريخ الشيعي. وقد بدأ كولبرغ فعلاً، وتلميذه (ماير ميخائيل بار أشر)[٢٨]، بهذا المنهج في دراسة تاريخ التشيع، والذي جعل من دراسة التفاسير الأولى للإماميّة موضوع أطروحته في الدكتوراه. وفي الحقيقة يقترن اتّخاذ مثل هذا المنهج لمعرفة التشيُّع في الدراسات الشيعية بشكلٍ صحيح بمشكلاتٍ عديدة، وسيجرّ هذا المنهج صاحبه إلى قراءة جماعة من علماء الشيعة بوصفها هي القراءة الغالبة للتشيُّع.

إنّ التوجّه الحديث والمنهج الجديد للمحققين والباحثين للدراسات الشيعية في الجامعة العبرية في أورشليم، وبخاصة ماير ميخائيل براشر، وخالد سنداوي، وماير ليتواك، وجيتا يافه، وقيس فرو، وآريه كوفسكي، الذي يتولّى كرسي التدريس ـ

حالياً ـ في جامعة حيفا، ينصبّ حول الدراسة والتحقيق عن المذهب النصيري[٢٩]. مضافاً إلى تربية العديد من الطلاّب، ومنهم: طارق رجب، ويارون فريدمَن، الذي تولّى كلّ واحد منهما دراسة جانب معيَّن من الفكر النصيري. وقد كتب كوفسكي بنفسه مقالات متعدِّدة حول النصيرية، وكتب عن مسائل ورموز مؤثِّرة في تكوين مذهب النصيريّة، وبعضها نشر في كتاب بعنوان: المذهب النصيري ـ العلوي، مقاربة في العقيدة والشعائر الدينية، (ليدن، ٢٠٠٢م)[٣٠].

وكذلك كتب باراشر أطروحته في الدكتوراه عن: (القرآن والتراث التفسيري لدى الإمامية)، (ليدن، ١٩٩٩م)، حيث تأثَّر بمنهج أستاذه كولبرغ في إبراز المسائل الخلافية والجدلية في تاريخ الإمامية (الشيعي). وقد ابتعد عن أصل موضوع دراسته التي كانت تستهدف التراث الشيعي في تفسير القرآن، أو السنّة التفسيرية لدى الإمامية، وبذلك قدَّم فهماً خاطئاً وغير صحيح للتراث التفسيري للإمامية. ومن الدراسات الأخرى لبراشر يمكن الإشارة إلى عدّة مقالات، منها: «قراءات مختلفة لدى الإماميّة»؛ و«التفسير المنسوب إلى الإمام الحسن العسكري‰»[٣١].

ومن المحقِّقين الجدد الذين التحقوا بجماعة الدراسات الآسيوية والأفريقية للجامعة العبريّة في أورشليم: «السيدّة سارة سويري»، المتخصِّصة في تاريخ وعقائد التصوُّف. وقد ناقشت السيدة سارة أطروحتها في الدكتوراه عام ١٩٨٤ في جامعة تل أبيب في موضوع تاريخ التصوُّف الإسلامي. وقد كتبت مقالات متعدِّدة حول التصوُّف والتيارات المهمة للصوفيّة، وخاصة في منطقة خراسان (مدرسة خراسان الصوفيّة)[٣٢].

الاهتمام بالقضايا المعاصرة

إنّ الاهتمام بالمسائل السياسية في العالم الإسلامي يعدّ من البحوث الأخرى التي وقعت مورد اهتمام الباحثين والمحققين في الجامعة العبرية في أورشليم، وقد بحث (موردخاي أبير) علاقات المملكة العربية السعودية مع الولايات المتحدة الأمريكية بالاستناد إلى القضايا النفطية. وكذلك بحث التحولات والتغييرات في منطقة الخليج من خلال المسائل النفطية. كلّ هذه بحثها في كتاباته تحت عناوين: النفط، السلطة

والسياسة (لندن ـ نيويورك، ١٩٧٤). وكذلك بحث النظام الدراسي الجديد في المملكة العربية السعودية تحت عنوان: « المملكة العربية السعودية، الدولة، المجتمع، الأمن، وأزمة الخليج (لندن، ١٩٩٣)»[٣٣].

وقام الأستاذ (جاكوب لندو) بالتدريس في قسم العلوم السياسية في الجامعة العبرية، ولكنّ حقل دراساته وبحوثة الأساسية هو في الدراسات الإسلامية، وهو متخصِّص في التيارات الإسلامية الأصولية، والقوميّين الترك، والمؤسَّسات الإسلامية في تركيا، والعلاقات مع اليهود في الخلافة العثمانية. كما أنّ لندو كانت لديه اهتمامات جادّة بالدراسات المتوفِّرة من قبل المحقِّقين الروس حول الشرق الأوسط، وقد كتب مقالات متعدِّدة في التعريف بأعمال هؤلاء المحقِّقين الروس وتأليفاتهم[٣٤].

ومن الأساتذة الناشطين في الجامعة العبرية في أورشليم الأستاذ (أوريل هايد)، وهو من المتخصِّصين في التاريخ العثماني، ولديه دراسات متعدِّدة، نشرها تحت عناوين: «العلماء العثمانيّون ومسألة الاستغراب[٣٥] في عصر السلطان سليم الثالث»؛ و«مستمسكات عثمانية حول يهود صفد في القرن السادس عشر الميلادي»؛ و«رسالة باللغة التركية لعالم يهودي معاصر للسلطان سليم باشكوه»؛ و«الطبيب اللامع في عصر السلطان سليم باشكوه»؛ و«مهمة دفتر لري، وثيقة قيِّمة لدراسة الإدارة في الخلافة العثمانية»؛ و«وثيقة باللغة التركية من القرن السادس عشر الميلادي في وصف القلاع الفلسطينية»؛ و«تغيير اللغة في تركيا»؛ و«المجتمع اليهودي في إسطنبول في القرن السادس عشر الميلادي»[٣٦].

قسم دراسات اللغة والآداب العربية

ومن الأقسام النشطة الأخرى في الجامعة العبرية في ما يخصّ حقل الدراسات الإسلامية قسم اللغة والآداب العربية. ويبحث في هذا القسم أيضاً المسائل الكلامية والفلسفيّة. من المحققين البارزين في هذا القسم (ألبرت أرازي)، المتخصِّص في الأدب العربي في العصر العباسي؛ و(هاكاي بن شمّاي)[٣٧]، وهو من أبرز الباحثين في الآداب العربية ـ العبرية، وفرقة القرائيم (اليهودية). وكذلك بإمكاننا أن نسمي باحثين مثل:

يهوشع بلو، وسيمون هوبكينز، آريه لوبن، مناحيم ميلسون، شموئيل مورية، والسيدة سارة إسترومسا، و...، الذين نشروا بحوثاً ودراسات متعدِّدة في حقل الكلام الإسلامي.

أمّا هاكاي بن شمّاي فهو في الحقيقة بحث وكتب في مقالات متعدِّدة التأثيرات المتبادلة للمجتمع اليهود القرائيمي مع المسلمين، وتأثيرهم (القرائيم) بالكلام الإسلامي، وبخاصّة المعتزلة. وتأثّر فرقة القرائيم اليهودية ـ حيث يشتهر بين اليهود بأن هذه الفرقة لا تؤمن بالتراث الشفهي اليهودي، أي التلمود ـ بالكلام الإسلامي، وبخاصة من المعتزلة. وهذه النقطة أثارت اهتمام محقِّقين آخرين، مثل: جورج وجدة.

وما يلفت النظر في التراث الفكري لفرقة القرائيم ـ من منظار بن شمّاي ـ وجود نسخ خطّية متعدِّدة لهذه الفرقة (القرائيم)[٣٨]. أحد أبرز الشخصيات القرائيمية في العصر الحاضر هو (إبراهام فركويج)، حيث كانت له رحلات إلى نواحي الشام وفلسطين، واستطاع أن يجمع القسم الأعظم من تراث القرائيم، وحمله معه إلى روسيا. إنّ المعلومات المتوفِّرة لدى المحقِّقين عن هذه المجموعة الثمينة عن القرائيم تنحصر بنشر أحد محقِّقي الروس آنذاك، حيث نشر بحثاً مفصَّلاً عن هذه المجموعة، وبقي هذا البحث مصدراً أساسياً للمحقِّقين والباحثين إلى ما قبل انهيار الاتّحاد السوفياتي. ومع هذه الظروف وقلة المصادر عن فرقة القرائيم استطاع ابن شمّاي أن ينشر بحوثاً قيِّمة عن هذه الفرقة اليهودية والفكر اليهودي في القرون الوسطى، منها: «الفكر اليهودي في العراق في القرن العاشر من الميلاد»؛ و«تاريخ بيت المقدس في القرون الإسلامية الأولى (وهو عبارة عن مجموعة مقالات)»؛ و«ملاحظات عن التراث المتبقي للقرائيم في مخطوطات مكتبة المتحف البريطاني»؛ و«ملاحظات حول بعض التراث المتبقّي للمعتزلة في تراث القرائيم».

ومع الالتفات إلى التواصل بين علم الكلام اليهودي مع علم الكلام الإسلامي والمسيحي فقد كان هذا الموضوع مورد اهتمام السيدة (سارة إسترومسا). وقد قامت هذه الباحثة بتصحيح كتاب «عشرون مقالة»، لداود بن مروان المقمّص، وكان ذلك

موضوعاً لأطروحتها في الدكتوراه التي نشرتها دار نشر بريل في ليدن[٣٩]. ومن البحوث القيِّمة الأخرى للسيدة إسترومسا عن شخصية ابن ميمون وما دار حوله من جَدَل، وقد نشرته مؤسسة ابن زوي (بيت المقدس، ١٩٩٩م) باللغة العبريّة. وكذلك من اهتمامات السيدة إسترومسا مسألة الإلحاد في القرون الوسطى الإسلاميّة، وارتباطها بأشخاص مثل: ابن الريوندي (الرواندي)، ومحمد بن زكريا الرازي، وكتبت دراسة مفصَّلة عن هذه الظاهرة في العالم الإسلامي. وكذلك نشرت كتاباً وبحوثاً ومقالات في مجلات عالمية تحت عنوان: «الملحدون في الإسلام». وكتبت إسترومسا أيضاً مقالات متعدِّدة في ما يتّصل بعلم الكلام الإسلامي.

النشاطات في دائرة الطبع والنشر

وفي عام ١٩٧١م صدرت مجلة في فلسطين المحتلة بعنوان «الدراسات الشرقيّة الإسرائيلية»؛ لإدراج البحوث والدراسات في مجال علم الاستشراق. وفي عام ١٩٨٠م أقيم أوّل مؤتمر دولي في الجامعة العبرية تحت عنوان: «من الجاهلية إلى الإسلام»، وكان هذا المؤتمر أحد البرامج الثابتة لهذه الجامعة، وهو مستمر إلى يومنا الحاضر، ويقام بنفس هذا الاسم. ولأجل طبع ونشر البحوث والدراسات المقدَّمة إلى مؤتمر «من الجاهلية إلى الإسلام» تمّ إصدار مجلة خاصّة لهذا الغرض باسم «مجلّة دراسات بيت المقدس حول الإسلام واللغة العربية». وأغلب البحوث والدراسات والمقالات المقدَّمة إلى هذا المؤتمر تطبع وتنشر في هذه المجلة.

ومن المواضيع الأخرى التي تهتم بها الجامعة العبرية تتمثّل في العلاقات الثقافية بين الإيرانيين واليهود على مرّ العصور. وقد أقيم المؤتمر الرابع عام ١٩٩٤م، بإشراف: (شاؤول شاكد) و(آمنون نتصر). وشاكد نفسه من المتخصِّصين في تاريخ إيران القديم، وقد كتب مقالات متعدِّدة حول التاريخ والثقافة في العصر الساساني. ومن مؤلَّفاته كتاب «من إيران الزرادشتية إلى الإسلام، دراسات حول تاريخ الدين والعلاقات الثقافيّة». وقد ترجم هذا الكتاب إلى الفارسية من قبل السيد مرتضى ثاقب فر (طهران، ققنوس، ٢٠٠٢م)[٤٠].

وقد قدّم شاكد عملاً آخر في أربعة مجلَّدات تحت عنوان: «إيران ـ اليهود»، الذي يهتمّ بجمع الدراسات حول العلاقات الثقافية بين إيران واليهود على امتداد التاريخ. وهذا العمل الضخم من أربعة مجلَّدات هو حصيلة مشاركة مجموعة من المتخصِّصين في التاريخ اليهودي، مع التركيز على يهود إيران وقضاياهم على امتداد التاريخ.

أمّا آمنون نتصر فهو باحث في الجامعة العبرية، ومن أصل إيراني، ولد عام ١٩٣٤م في مدينة رشت الإيرانية، وحاله حال الكثير من يهود إيران، هاجر إلى فلسطين المحتلة لمواصلة دراسته العلميّة، ولمعرفته باللغة الفارسية اهتمّ بدراسة تاريخ يهود إيران. بدأ (آمون نتصر) دراسته العلمية في الجامعة العبرية (البكلوريوس)، ثمّ حصل على الماجستير والدكتوراه من جامعة كولومبيا الأمريكية، وفي عام ١٩٧٠م تسلم كرسي الدراسات الإيرانية في الجامعة العبرية. وهو من أعضاء الهيئة التحريرية لدائرة المعارف «إيرانيكا» ENCYCLOPAEDIA IRANICA، ودائرة المعارف اليهودية «جودائيكا» ENCYCLOPAEDIA JUDAICA. وقد كتب دراسة عن يهود أنوس في مدينة مشهد الإيرانية. وبحث قضية تغيير الديانة اليهودية في إيران، حيث تمثّل هذه الظاهرة أحد الموضوعات التي يرغب آمون نتصر بدراستها دراسة موضوعية. وبالإضافة إلى المقالات التي كتبها نتصر عن يهود إيران باللغة الإنجليزية[٤١]، كتب أيضاً مقالات عدّة باللغة الفارسية. اهتمّ نتصر بجمع ودراسة وتحقيق الأشعار الفارسية ليهود إيران، ، وقد نشر هذا الكتاب من قبل دار نشر (ثقافة إيران)، عام ١٩٧٣م[٤٢]. وكذلك كتب نتصر مقالة بعنوان «دور اليهود في ثورة المشروطة»، نشرها في كتاب (تروعا، اليهود الإيرانيون في التاريخ المعاصر)، بسعي واهتمام: هما شرسار (كاليفورنيا، دار نشر مركز التاريخ الشفهي ليهود إيران، ١٩٦٦م، ج ١، ص ٣١ ـ ٤٠)، الذي كتب فيه عن دور اليهود في نهضة المشروطة الإيرانية.

وكذلك قام نتصر بجمع ودراسة مجموعة من المقالات عن يهود إيران، ينشرها تباعاً تحت عنوان: (بادياوند، دراسة وتحقيق عن يهود إيران). وقد نشرت منه ثلاثة مجلَّدات حتّى الآن (لوس أنجلس، دار نشر مزدا، ١٩٩٦ ـ ١٩٩٩م). وبالإضافة إلى

إشراف نتصر العلمي على هذه المجموعة، فقد كتب هو بنفسه مقالات في هذه المجموعة، منها: «نظرة إلى تاريخ يهود إيران (الفصل الأول)، ج١، ص١ ـ ٣٩»، «نظرة إلى أدبيات يهود إيران (الفصل الأول)، ج١، ص٤١ ـ ١١٤»، «نظرة إلى تاريخ يهود إيران (الفصل الثاني)، ج٢، ص١ ـ ٦٤»، «نظرة إلى حادثة أبناء طهران، ج٢، ص١٣٩ ـ ١٧٨»، «نظرة إلى تاريخ يهود إيران (الفصل الثالث)، ج٣، ص١ ـ ٨٢»، «نظرة إلى الأدب ليهود إيران (الفصل الثالث)، ج٣، ص٨٣ ـ ١٤٣»، «يهود طهران من البداية إلى ثورة المشروطة، ج٣، ص١٤٥ ـ ٢٠٤».

ومن أهمّ المشاريع الضخمة في مجال الدراسة والتحقيق في قسم الدراسات الآسيوية التابع للجامعة العبرية طبع ونشر كتاب أنساب الأشراف، للبلاذري، في ١٢ مجلَّداً، وقد نشر منه حتّى الآن عدّة مجلَّدات. وكذلك مشروع تصحيح وتحقيق كتاب عجائب الآثار في التراجم والأخبار، لعبدالرحمن الجبرتي(١٢٤٠ ـ ١٢٤١)، وهو مشروع مشترك بين الجامعة العبرية في أورشليم وجامعة بن الألمانية، وتحت إشراف البروفيسور (العراقي الأصل) شموئيل مورية، ويعد هذا الكتاب من أهمّ الكتب في تاريخ مصر في العصور المتأخِّرة. وكذلك هناك عدّة أعمال عربية أخرى، مثل: كتاب آداب المريدين، تأليف: أبو النجيب عبدالقاهر السهرودي، بتحقيق: مناحيم ميلسون؛ وكتاب جوامع آداب الصوفية، ورسالة عيوب النفس ومداراتها، تأليف: أبو عبد الرحمن السلمي، بتحقيق: إيتان كولبرك[٤٣]؛ وكتاب فضائل بيت المقدس، لأبي بكر محمد بن أحمد الواسطي، بتحقيق: إسحاق حسّون؛ وكتاب ذمّ الدنيا، لابن أبي الدنيا، بتحقيق: آلا ألمكور؛ وكتاب الأحاديث الحِسان في فضل الطيلسان، لجلال الدين عبدالرحمن السيوطي، بتحقيق: ألبير أرازي، والذي نشر ضمن موقوفات ماكس شلوسنگر.

وكذلك هناك مشروعٌ عظيم جدّاً، وهو المعجم المفهرس للأشعار العربية القديمة والعصر الجاهلي، وفيه ما يقارب ثلاثة ملايين مدخل، وفي ذيل كلّ مفردة من هذا المعجم سترد كلّ استخداماتها في الشعر العربيّ، وبخاصة في الشعر الجاهلي. وهذا المشروع ما زال العمل به على أساس ٣٩٤ مصدراً، و٢٨٦٥ ديواناً للشعر العربي.

وقد بدأ العمل بهذا المشروع منذ عام ١٩٢٨م، وسينشر في ٢٥ مجلّداً، وهي حصيلة مساعي أجيال عدّة من الباحثين والمحقّقين في الجامعة العبرية. وقسم من هذا المشروع البحثي نشر من قبل: آلبرت أرازي وسلمان مصالحة، في إطار مجموعة مؤلّفة من ستّة دواوين شعرية قديمة لشعراء في العصر الجاهلي[٤٤].

الملاحق

- T. Rajab, The Unity of God in Early Nusayri Doctrine (A Critical Edition, Hebrew Translation and Analysis of The Epistle of the Unity of God [Risalat al-Tawhid] by al-Husayn b. Hamdan al-Khasibi [d. 346/957 or 358/969], M. A. Thesis, Hebrew University of Jerusalem, Jerusalem 2002.

- K. Sindawe, The Maqatil in Shiite Literature, Ph. D. diss, Bar-Ilan UIniversity, Ramat Gan, 2000 (Hebrew); Neomi (Naama) Ben-Ami, The image of the sufi in modern Arabic novel socio-cultural aspects. (Supervisor: Prof. S. Moreh (2000).

- Olga Bramson, A female voice against oppression and discrimination in Dr. Nawal al-Sa'dawi's fictional works. Supervisor: Prof. S. Moreh. (2001).

- Livnat Holtzman, Predestination (al-qada wa-l-qadar) and Free Will (al-ikhtiyar (in the writings of the Neo-Hanbalites of the 14th Century Supervisor: Prof. B. Abrahamov (2003).

- Hilla Peled-Shapira, A Study of the Narrative Works of Gha'ib Tu'ma Farman - Social and Psychological Aspects .Supervisor: Prof. S. Moreh (2004).

- Sigal Goorji, Expression of thought and search for a path in the literary works of the journalist Anis Mansour .Supervisor: Prof. S. Moreh (2004).

- Zahava Ganor, On the Bridge between Languages and Cultures - The Issue of Language and the Search for Identity in Post-colonial Maghribi

Literature: The case of Assia Djebar and Ahlam ustaghanimi. Supervisors: Prof .J. Kauffmann and Prof. A. Elad Bouskila (2004).

- Bat-Sheva Garsiel, The Transmission of Narrative Themes and Motifs from the Hebrew Bible and Early Midrashim to the Qoran: Processes of Inspiration, Adoption and Differentiation. Supervisor: Dr. S. Shtober (2005).

- Riyad Kamel, Poetics and Themes in Hanna Mina's Novels. Supervisors: Prof. A. Elad-Bouskila and Dr. Eliezer Schlossberg (2004).

- Noga Hartmann, The Concept of Jihad in Modern Qur'an Exegesis Studies in the Writings of Muhammad Abduh, Sayyid Qutb and Muhammad Mutawalli al-Sha'rawi. Supervisor: Prof. B. Abrahamov (2005); Itschak Zacharia, Personality and Image of Muslim Leaders in 12th-14th Centuries in the Light of the Manaqib Literature. Supervisor: Prof. Y .Lev (2005).

- Esther Amouyal, The Inner World of the Coptic Writer Idwar al-Kharrat as Reflected in His Works. Supervisor: Prof. S. Moreh (2006).

- Hadar Perry, The Medical Writing of Yosef Ben Yehudah Ibn Aqnin: Ikhtisar Sharh Jalinus li-Fusul Abuqrat: Its Place in the Thought of Ibn Aqnin and in the Tradition of Interpretation of Hippocrates' Aphorisms. Supervisor : Prof. T. Langermann (2007).

الهوامش

(١) المعلومات المتوفّرة في هذه المقالة جاءت بحسب معلومات الموسوعة الشاملة « INDEX ISLAMICUS» (ايندكس إسلاميكوس)، التي تضم فهرساً شبه كامل عن الدراسات الإسلاميّة. ولطول البحث، لم نذكر المداخل التي دونت من قبل باحثين ومحقّقين الجامعة العبريّة في أورشليم في دائرة المعارف الإسلاميّة «ENCYCLOPAEDIA OF ISLAM»، ودائرة المعارف إيرانيكا «ENCYCLOPAEDIA IRANICA». أمّا المقالات والبحوث المتعددة عن الدراسات الإسلاميّة بقلم الباحثين والمحققين في الجامعة العبريّة، والتي تمّ توليفهما في هذين التقريرين، فإنّ الحديث عنها يستدعي مقالة مستقلّة، ويستدعي فرصة أخرى.

والجدير ذكره أنّ المراكز الأكاديمية الأخرى أيضاً في فلسطين المحتلة اهتمّت بالدراسات الإسلاميّة، والكثير من خريجي الجامعة العبريّة يشتغلون في تلك المراكز. وللأسف فإنّه لا يمكن حالياً استقصاء كامل لهذه الدراسات والتحقيقات، إلاّ القليل منها، وبخاصّة حول جامعة بار إيلان في رامتگان على مقربة من مدينة تل أبيب. (إذن هذه المعلومات محدودة بفهارس رسائل وأطاريح الدكتوراه لطلاّب الدراسات العربيّة والإسلاميّة في الجامعة العبرية في أورشليم). وأوردنا معلومات طفيفة ـ في هذا المقال ـ حول هذه الأطاريح وكتّابها وشرح موجز لهذه الأعمال. وقد قمنا باختيار الطريقة الحرّة للترجمة، حيث يرى البعض أنّها أنفع في مجال نقل مضمون المقالات والأعمال.

T. Rajab, The Unity of God in Early Nusayri Doctrine (A Critical Edition, Hebrew Translation and Analysis of The Epistle of the Unity of God [Risalat al-Tawhid] by al-Husayn b. Hamdan al-Khasibi [d. 346/957 or 358/969], M.A. Thesis, Hebrew University of Jerusalem, Jerusalem 2002; K. Sindawe, The Maqatil in Shiite Literature, Ph.D. diss., Bar-Ilan UIniversity, Ramat Gan, 2000 (Hebrew); Neomi (Naama) Ben-Ami, The image of the sufi in modern Arabic novel socio-cultural aspects. (Supervisor: Prof. S. Moreh), 2000; Olga Bramson, A female voice against oppression and discrimination in Dr. Nawal al-Sa'dawi's fictional works. Supervisor: Prof. S. Moreh, (2001); Livnat Holtzman, Predestination (al-qada wa-l-qadar) and Free Will (al-ikhtiyar (in the writings of the Neo-Hanbalites of the 14th Century (Supervisor: Prof. B. Abrahamov), 2003; Hilla Peled-Shapira, A Study of the Narrative Works of Gha'ib Tu'ma Farman - Social and Psychological Aspects.(Supervisor: Prof. S. Moreh), 2004; Sigal Goorji, Expression of thought and search for a path in the literary works of the journalist Anis Mansour. (Supervisor: Prof. S. Moreh .), 2004; Zahava Ganor, On the Bridge between Languages and Cultures - The Issue of Language and the Search for Identity in Post-colonial Maghribi Literature: The case of Assia Djebar and Ahlam ustaghanimi.(Supervisors: Prof .J. Kauffmann and Prof. A. Elad Bouskila), 2004; Bat-Sheva Garsiel, The Transmission of Narrative Themes and Motifs from the Hebrew Bible and Early Midrashim to the

Qoran: Processes of Inspiration, Adoption and Differentiation (Supervisor: Dr. S. Shtober), 2005; Riyad Kamel, Poetics and Themes in Hanna Mina's Novels (Supervisors: Prof. A. Elad-Bouskila and Dr. Eliezer Schlossberg) 2004; Noga Hartmann, The Concept of Jihad in Modern Qur'an Exegesis Studies in the Writings of Muhammad Abduh, Sayyid Qutb and Muhammad Mutawalli al-Sha'rawi (Supervisor: Prof. B. Abrahamov), 2005; Itschak Zacharia, Personality and Image of Muslim Leaders in 12th-14th Centuries in the Light of the Manaqib Literature .(Supervisor: Prof. Y .Lev 2005); Esther Amouyal, The Inner World of the Coptic Writer Idwar al-Kharrat as Reflected in His Works. (Supervisor: Prof. S. Moreh), 2006;Hadar Perry, The Medical Writing of Yosef Ben Yehudah Ibn Aqnin: Ikhtisar Sharh Jalinus li-Fusul Abuqrat: Its Place in the Thought of Ibn Aqnin and in the Tradition of Interpretation of Hippocrates' Aphorisms (Supervisor :Prof. T. Langermann), 2007.

(٢) ألبرت أينشتاين، وبالألمانية (Albert Einstein) (١٤ مارس ١٨٧٩ ـ ١٨ أبريل ١٩٥٥): ألماني سويسري أمريكي الجنسية، أحد أهم العلماء في الفيزياء. يشتهر بأبو النسبية كونه واضع النظرية النسبية الخاصة والنظرية النسبية العامة الشهيرتين، اللتان كانت اللبنة الأولى للفيزياء النظرية الحديثة. حاز في العام ١٩٢١ على جائزة نوبل في الفيزياء عن ورقة بحثية عن التأثير الكهروضوئي ضمن ثلاثمائة ورقة علمية أخرى له في تكافؤ المادة والطاقة وميكانيكا الكمّ وغيرها، وأدت استنتاجاته المبرهنة إلى تفسير العديد من الظواهر العلمية التي فشلت الفيزياء الكلاسيكية في إثباتها. ذكاؤه العظيم جعل من كلمة «آينشتاين» مرادفاً لـ «العبقرية».

عدّ أول مَنْ تنبأ بوجود ما يعرف بالموجات الثقالية. والتي نجح علماء الفيزياء من رصدها على وجه موارب وملتو، حيث إنها وإنْ لم تَبْدُ للعيان، لكنّها تترك خلفها بصمات على وجودها. تظهر أكثر ماتظهر عندما تسبح الأجرام الهائلة في الفضاء باتّقاد وزخم.

(٣) (Joseph Horovitz) من المستشرقين الألمان. يهودي ولد عام ١٨٧٤ في لاونبرغ Lauenberg الألمانيّة، ودرس في جامعة برلين في قسم دراسات الشرق الأوسط، ودرس عند أساتذة مثل: إدوارد زاخاو. وقام بتدريس اللغة العربية في كلية عليكرة الإسلامية في الهند، كما اشتغل أميناً للنقوش الإسلامية في الحكومة الهندية البريطانية. وعاد إلى ألمانيا عام ١٩١٤م، وعيِّن مدرِّساً للغات السامية في جامعة فرانكفورت حتّى وفاته. كانت رسالته الأولى في الدكتوراه في ١٨٩٨ عن كتاب المغازي، للواقدي، وفي مجال العلاقات بين الإسلام واليهودية كتب هوروفتش بحثاً بعنوان: أسماء الأعلام اليهودية ومشتقاتها في القرآن، نشر في مجلة Huca، المجلد الثاني، ١٩٢٥، ص١٤٥ ـ ٢٢٧.

(للمزيد عن هوروفتش انظر: عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، دار العلم للملايين، بيروت،الطبعة الثالثة، ١٩٩٣م، ص٦٢١ ـ ٦٢٢).

(4) Gohgold Wril.

(٥) للمزيد من المعلومات عن تاريخ ونشاطات الجامعة العبرية في أورشليم انظر:

"Hebrew University of Jerusalem" in: Encyclopaedia Judaica, Vol. 8, pp.219-226.

(٦) مدرسة الدراسات الشرقية والإفريقية كلية تابعة لجامعة لندن، (School of Oriental and:

African Studies) تتخصص في مجال اللغات والعلوم الإنسانية والاقتصاد والقانون والعلوم السياسية المرتبطة بمناطق آسيا وأفريقيا والشرق الأوسط. وتقدم الجامعة ما يزيد عن ٣٠٠ تخصص في مرحلة البكالوريوس، وأكثر من ٧٠ برنامجاً في مرحلة الماجستير، بالإضافة إلى برامج الدكتوراه المتوفرة في كلّ قسم من أقسام الكلية. وهي من الكليات الأعضاء في مجموعة ١٩٩٤م. تأسست الكلية في العام ١٩١٦، وتخرج منها العديد من الشخصيات التي تبوّأت مناصب عليا، من رؤساء دول ووزراء وسفراء، بالإضافة إلى العديد من الأسماء التي حازت على جائزة نوبل للسلام، وغيرهم من الشخصيات المؤثّرة في عالم الأعمال ومراكز القوى في العديد من دول العالم. وتعدّ الكلّية كما تصف نفسها من المراكز العالمية الرائدة في دارسة شتّى المواضيع المتعلّقة بآسيا وأفريقيا والشرق الأوسط. وتحتلّ الكلية مراكز متقدمة من الناحية الأكاديمية بين الجامعات البريطانية.

(7) M. Sharon, The Advent of The Abbasids, Ph.D. Thesis (Hebrew), The Hebrew University, Jerusalem, 1970.

(8) Corpus Inscriptionum Arabicarum Palestinae (Leiden, 1997, 1999, 2004).

(9) Etan Kohlberg, The Attitude of the Imami Shiis to the Companions of the Prophet, Ph.D. dissertation, Oxford University, 1971.

(١٠) أوري روبين، من أبرز خريجي الجامعة العبرية في أورشليم، وأستاذ الدراسات الإسلامية في جامعة تل أبيب، كتب أطروحته في الدكتوراه عن السيرة النبوية، بالتركيز على كتاب شرف المصطفى، لأبي سعد الخركوشي. له مقالات عديدة منشورة في صحف ومجلات عالمية، وله أيضاً ترجمة مهمة للقرآن إلى اللغة العبرية. من أهم كتبه المنشورة عن السيرة النبوية كتاب (رؤية العشاق، السيرة النبوية كما صورها المسلمون الأوائل)، طبع الكتاب بهذه المواصفات:

Uri Rubin, The Eye of the Beholder: the Life of Muhammad as Viewed by the Early Muslims) a Textual Analysis), The Darwin Press, Princeton, New Jersey, 1995, pp.289

لروبين مقالات عديدة حول السيرة النبوية وهذه المقالات هي :

Uri Rubin, Apes, pigs, and the Islamic identity, Israel Oriental Studies, 17 ,1997 pp.89-105.; idem, Apocalypse and authority in Islamic tradition: the emergence ofthe twelve leaders, Al-Qantara: Revista de Estudios Arabes, 18 i, 1997 pp.11-42.; idem, Al-walad li-l-firash`: on the Islamic campaign against `zina,` Studia Islamica, 78 ,1993 pp.5-26.; idem, Exegesis and Hadith: the case of the seven Mathani, in: Approaches to the Qur'an. Ed. G.R.Hawting & Abdul-Kader A.Shareef London: Routledge, 1993 pp.141-156.; idem, Iqra' bi-smi rabbika...! Some notes on the interpretation of Surat al-'Alaq, Israel Oriental Studies, 13 ,1993 pp.213-230.; idem, Quran and tafsir: the case of `'an yadin,` Der Islam, 70 i, 1993 pp.133-144.; idem, The shrouded messenger: on the interpretation of al-muzzammil and al-muddaththir.

Jerusalem Studies in Arabic and Islam, 16 ,1993 pp.96-107.; idem, Hanifiyya and Ka'ba: an inquiry into the Arabian pre-Islamic background of din Ibrahim, Jerusalem Studies in Arabic and Islam, 13 ,1990 pp.85-112.; idem, Meccan trade and Qur'anic

exegesis (Qur'an 2:198), Bulletin of the School of Oriental and African Studies, 53 , 1990 pp.421-428.; idem, The assassination of Ka'b b. al-Ashraf, Oriens, 32 ,1990 pp.65-71.; idem, Muhammad's curse of Mudar and the blockade of Mecca, Journal of the Economic and Social History of the Orient, 31 iii, 1988 pp.249-264.; idem, Morning and evening prayers in early Islam, Jerusalem Studies in Arabic and Islam, 10 ,1987 pp.40-64.; idem, The Ka'ba: aspects of its ritual functions and position in pre-Islamic and early Islamic times, Jerusalem Studies in Arabic and Islam, 8 ,1986 pp.97-131.; idem, The `Constitution of Medina`: some notes, Studia Islamica, 62 ,1985 pp.5-23.; idem, Al-Samad and the high God: an interpretation of sura CXII, Der Islam, 61 ,1984 pp.197-217.; idem, Bara'a: a study of some Quranic passages, Jerusalem Studies in Arabic and Islam, 5 ,1984 pp.13-32.; idem, The ilaf of Quraysh: a study of sura CVI, Arabica, 31 ,1984 pp.165-188.; idem, The great pilgrimage of Muhammad: some notes on Sura IX, Journal of Semitic Studies, 27 ,1982 pp.241-260.; idem, Abu Lahab and sura CXI,. Bulletin of the School of Oriental and African Studies, 42) 1979 (pp.13-28; idem, Prophets and progenitors in the early Sha tradition,. Jerusalem Studies in Arabic and Islam, 1 (1979) pp.40-65; idem, Pre-existence and light. Aspects of the concept of Nur Muhammad,. Israel Oriental Studies, 5 (1975) pp.62-119.

للمزيد عن أبحاث أساتذة ومحققين الجامعة العبرية في أورشليم انظر:

محمد كاظم رحمتي، الدراسات المعاصرة عن السيرة النبوية، دراسة بيبلوغرافية. وهي عبارة عن ورقة قدمت إلى المؤتمر الدولي للرسول الأعظمﷺ سنة ٢٠٠٦م، بسعي: أصغر منتظر القائم، إصفهان، ٢٠٠٦م، ١: ٤٠٥ ـ ٥٠٧.

(11) Meir Jacob Kister, Concepts and ideas at the dawn of Islam, Aldershot: Ashgate, 1997, (Variorum Collected Studies Series, CS584) [308]pp. [Previously published articles.]; Idem, Sanctity joint and divided: on holy places in the Islamic tradition, Jerusalem Studies in Arabic and Islam, 20, 1996 pp.18-65. [Places of pilgrimage in early Islam.] ; Idem, ... and he was born circumcised...`: some notes on circumcision in Hadith, Oriens, 34, 1994 pp.10-30; Idem, Social and religious concepts of authority in Islam, Jerusalem Studies in Arabic and Islam, 18, 1994 pp.84-127; Idem, Adam: a study of some legends in tafsir and Hadith literature, Israel Oriental Studies, 13, 1993 pp.113-174; Idem, The locust's wing: some notes on locusts in the Hadith, Le Museon, 106 iii-iv, 1993 pp.347-359; Idem, The sons of Khadija, Jerusalem Studies in Arabic and Islam, 16, 1993 pp.59-95; Idem, Land property and jihad: a discussion of some early traditions, Journal of the Economic and Social History of the Orient, 34 iii, 1991 pp.270-311; Idem, On strangers and allies in Mecca, Jerusalem Studies in Arabic and Islam, 13, 1990 pp.113-154. (In the period of the Jahiliya); Idem, Do not assimilate

yourselves...: La tashabbahu..., Jerusalem Studies in Arabic and Islam, 12, 1989 pp.321-371. [To the Jews & Christians after the Islamic conquest.]; Idem, Mecca and the tribes of Arabia: some notes on their relations, Studies in Islamic history and civilization in honour of Professor David, Ayalon. Ed. M.Sharon (Jerusalem: Cana; Leiden: Brill, 1986, pp.33-57; Idem, The massacre of the Banu Qurayza: a re-examination of a tradition, Jerusalem Studies in Arabic and Islam, 8, 1986 pp.61-96. Idem, ...illa bi-haqqihi...: a study of an early hadith, Jerusalem Studies in Arabic and Islam, 5, 1984 pp.33-52; Idem, The Sirah literature, in: Arabic literature to the end of the Umayyad period (Cambridge: Cambridge University Press, 1983, (Cambridge History of Arabic literature [1]) pp.352-367; Idem, On an early fragment of the Qur'an, Studies in Judaica, Karaitica and Islamica presented to Leon Nemoy on his eightieth birthday. Ed. S.R.Brunswick Ramat-Gan: Bar-Ilan University Press, 1982 pp.163-166. [2nd/8th century papyrus.]; Idem, A comment on the antiquity of traditions praising Jerusalem, Jerusalem Cathedra, 1, 1981 pp.185-186; Idem, O God, tighten thy grip on Mudar... Some socio-economic and religious aspects of an early hadith, Journal of the Economic and Social History of the Orient, 24, 1981 pp.242-273; Idem, Labbayka, Allahumma, Labbayka. On a monotheistic aspect of a Jahiliyya practice, Jerusalem Studies in Arabic and Islam, 2, 1980 pp.33-57; Idem, Pare your nails: a study of an early tradition, Journal of the Ancient Near Eastern Society Columbia University, 11, 1979 pp.63-70;.Idem, On the wife of the goldsmith from Fadak and her progeny. A study in Jahili genealogical traditions., Museon, 92 (1979) pp.321-330; Idem, Some reports concerning al-Ta'if., Jerusalem Studies in Arabic and Islam, 1 (1979) pp.1-18; Idem, On the papyrus of Wahb b. Munabbih: an addendum., Bulletin of the School of Oriental and African Studies, 40 (1977) pp.125-127; Idem, The battle of the Harra: some socio-economic aspects., Studies in memorey of G. Wiet, Jerusalem 1977 pp.33-49; Idem, Notes on Caskel's Gamharat an-nasab., with Plessner, M., Oriens, 25-26 (1976) pp.48-68; Idem, On a new edition of the Diwan of Hassan b. Thabit., Bulletin of the School of Oriental and African Studies, 39 (1976) pp.265-286; Idem, Some notes on ridda verses., Israel Oriental Studies, 5 (1975) pp.120-128; Idem, The 'Kitab al-Mihan', a book on Muslim martyrology., Journal of Semitic Studies, 20 (1975) pp.210-218; Idem, On the papyrus of Wahb b. Munabbih., Bulletin of the School of Oriental and African Studies, 37 (1974) pp.547-571; Idem, The interpretation of dreams. An unknown manuscript of Ibn Qutayba's "Ibarat al-ru'ya"., Israel Oriental Studies, 4 (1974) pp.67-103; Idem, Haddithu 'an bani isra'ila wa-la haraja: a study of an early tradition., Israel Oriental Studies, In memoriam S. M. Stern. II 1972 pp.215-239;

Idem, Some reports concerning Mecca from Jahiliyya to Islam., Journal of the Economic and Social History of the Orient, 15 (1972) pp.61-93; Idem, 'Rajab is the month of God.. A study in the persistence of an early tradition., Israel Oriental Studies, 1 (1971) pp.191-223; Idem, Maqam Ibrahim. A stone with an inscription., Museon, 84 (1971) pp.477-491; Idem, A bag of meat': a study of an early hadith., Bulletin of the School of Oriental and African Studies, 33 (1970) pp.267-275; Idem, Notes and communications. A work of Ibn al-Kalbi on the Arab Peninsula, Bulletin of the School of Oriental and African Studies, 33 (1970) pp.590-591; Idem, 'You shall only set out for three mosques'. A study of an early tradition., Le Museon, 82 (1969) pp.173-196; Idem, The seven odes: some notes on the compilation of the Mu'allaqat, Revista degli Studi Orientali, 44 (1969) pp.27-36; Idem, Al-Hira, some notes on its relations with Arabia., Arabica, 15 (1968) pp.143-169;.idem, Al-tahannuth: an inquiry into the meaning of a term., Bulletin of the School of Oriental and African Studies, 31 (1968) pp.223-236; Idem, Notes on some Arabic verses., Revista degli Studi Orientali, 41 (1966) pp.157-163; Idem, Mecca and Tamim (aspects of their relations), Journal of the Economic and Social History of the Orient, 8 (1965) pp.113-163; Idem, The campaign of Huluban. A new light on the expedition of Abraha, Museum, 78 (1965) pp.425-436; Idem, The expedition of Bi'r Ma'una., Arabic and Islamic studies in honor of H. A. R. Gibb, 1965 pp.337-357; Idem, The market of the Prophet, Journal of the Economic and Social History of the Orient 8 (1965) pp.272-276; Idem, 'An yadin (Qur'an, IX/29). An attempt at interpretation., Arabica, 11 (1964) pp.272-278; Idem, Notes on an account of the Shura appointed by 'Umar B. al-Khattab, Journal of Semitic Studies, 9 (1964) pp.320-326; Idem, Notes on the papyrus text about Muhammad's campaign against the Banu al-Nadir., Archiv orientalni, 32 (1964) pp.233-236; Idem, 'A booth like the booth of Moses..' a study of an early Hadith., Bulletin of the School of Oriental and African Studies, 25 (1962) pp.150-155; Idem, Notes on three Arabic manuscripts in the British Museum., Bulletin of the School of Oriental and African Studies 23 (1960) pp.390-392; Idem, The social and political implications of three traditions in the Kitab al-Kharadj of Yahya b. Adam, Journal of the Economic and Social History of the Orient, 3 (1960) pp.326-334;

On the Prophet Muhammad's Activity in Madina (Hebrew), Ph. D. Thesis, Hebrew University, 1982.

(١٢) هي عبارة عن رواية واحدة، ولكن هذه الرواية في الأصل مركبة من روايتين، وصيغت برواية واحدة.

(13) Michael Lecker, Banu Sulaym: A Contribution to the Study of Early Islam

(Jerusalem, 1989); Idem, Did Muhammad conclude treaties with the Jewish tribes Nadir, Qurayza and Qaynuqa'?, Israel Oriental Studies, 17, 1997 pp.29-36; Idem, Zayd b.Thabit, "A Jew with two sidelocks": Judaism andliteracy in pre-Islamic Medina (Yathrib), Journal of Near Eastern Studies, 56 iv, 1997 pp.259-273; Idem, 'Amr ibn Hazm al-Ansari and Qur'an 2, 256:"No compulsion is there in religion", Oriens, 35, 1996 pp.57-64; Idem, Biographical notes on Ibn Shihab al-Zuhri, Journal of Semitic Studies, 41 i, 1996 pp.21-63; Idem, The emigration of 'Utba b.Abi Waqqas from Mecca to Medina, Bulletin of the School of Oriental and African Studies, 59 i, 1996 pp.116-119; Idem, Yahud / 'Uhud: a variant reading in the story ofthe 'Aqaba meeting, Le Museon, 109 i-ii, 1996 pp.169-183.[Appendix by Simon Hopkins.]; Idem, Biographical notes on Abu 'Ubayda Ma'mar b.al-Muthanna', Studia Islamica, 81, 1995 pp.71-100; Idem, Judaism among Kinda and the Ridda of Kinda, Journal of the American Oriental Society, 115 iv, 1995 pp.635-650; Idem, Muslims, Jews and pagans: studies on early Islamic Medina, Leiden: Brill, 1995, (Islamic History and Civilization: Studies and Texts, 13), 180pp.; Idem, On Arabs of the Banu Kilab executed together with the Jewish Banu Qurayza, Jerusalem Studies in Arabic and Islam, 19, 1995 pp.66-72; Idem, The conversion of Himyar to Judaism and the Jewish Banu Hadl of Medina, Welt des Orients, 26, 1995 pp.129-136; Idem, The death of the Prophet Muhammad's father: did Waqidi invent some of the evidence?, Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft, 145 i, 1995 pp.9-27; Idem, Waqidi's account on the status of the Jews of Medina: a study of a combined report, Journal of Near Eastern Studies, 54 i, 1995 pp.15-32; Idem, Abu Malik 'Abdallah b.Sam of Kinda, a Jewish convert to Islam, Der Islam, 71 ii, 1994 pp.280-282; Idem, Hudhayfa b.al-Yaman and 'Ammar b.Yasir, Jewish converts to Islam, Quaderni di Studi Arabi, 11 / 1993, 1994 pp.149-162; Idem, Kinda on the eve of Islam and during the Ridda, Journal of the Royal Asiatic Society, 4 iii, 1994 pp.333-356; Idem, Idol worship in pre-Islamic Medina (Yathrib), Le Museon, 106 iii-iv, 1993 pp.331-346.[Incl. Arabic text and English translation, with commentary, of extracts from Maqrizi's Al-khabar 'an al-bashar.]; Idem, The bewitching of the Prophet Muhammad by the Jews: a notes a propos 'Abd al-Malik b.Habib's Mukhtasar fi 'l-tibb, Al-Qantara: Revista de Estudios Arabes, 13 ii, 1992 pp.561-569; Idem, Shurtat al-khamis and other matters: notes on the translation of Tabari's Ta'rikh, Jerusalem Studies in Arabic and Islam, 14, 1991 pp.276-289. [Discussion of History Vol. 18, by M.G.Morony, Albany (USA), 1987.]; Idem, The estates of 'Amr b.al-'As in Palestine: notes on a new Negev Arabic inscription, Bulletin of the School of Oriental and African Studies, 52, 1989 pp.24-37;

Idem, A note on early marriage links between Qurashis and Jewish women, Jerusalem Studies in Arabic and Islam, 10, 1987 pp.17-39; Idem, On the markets of Medina (Yathrib) in pre-Islamic and early Islamic times, Jerusalem Studies in Arabic and Islam, 8, 1986 pp.133-147; Idem, Muhammad at Medina: a geographical approach, Jerusalem Studies in Arabic and Islam, 6, 1985 pp.29-62; Idem, The Hudaybiyya-treaty and the expedition against Khaybar, Jerusalem Studies in Arabic and Islam, 5, 1984 pp.1-11.

(14) I. Hasson, Recherches sur Muawiyah Ibn Abi Sufyan (Hebrew), unpublished Ph.D. Thesis, Jerusalem, 1982.

(١٥) بحسب رأي كاتب المقال (رحمتي) فإن الباحثين في الجامعة العبرية في أورشليم اهتموا بموضوع بيت المقدس؛ ليثبتوا بأن أغلب هذه الروايات الصادرة في فضائله جاءت من الأمويين، وإن كان من الصعب إثبات ذلك.

(16) Isaac Hasson, The Muslim view of Jerusalem: the Qur'an and Hadith, in: The history of Jerusalem: the early Muslim period 638-1099. Ed. J.Prawer, H.Ben-Shammai Jerusalem: Yad Izhak, Ben-Zvi; New York: New York University Press, 1996, pp.349-385;idem, Judham entre la Jahiliyya et l'Islam, Studia Islamica, 81, 1995 pp.5-42;Idem, Le chef Judhamite Rawh ibn Zinba', Studia Islamica, 77, 1993 pp.95-122 ; Idem, Les Mawali dans l'armee musulmane sous les premiers umayyades, Jerusalem Studies in Arabic and Islam, 14, 1991 pp.176-213; Idem, Contributions a l'etude des Aws et des Hazrag, Arabica, 36, 1989 pp.1-36; Idem, Remarques sur l'inscription de l'epoque de Mu'awiya a Hammat Gader, Blau, J, Israel Exploration Journal 32, 1982 pp.97-102; Idem, Muslim literature in praise of Jerusalem: Fada'il Bayt al-Maqdis, Jerusalem Cathedra 1, 1981 pp.168-184.

(17) Ella Landau-Tasseron, Features of the pre-conquest Muslim army in the time oMuhammad, in: The Byzantine and early Islamic Near East III: States, resources af nd armies.Ed. A.Cameron Princeton: Darwin, 1995, (Studies in Late Antiquity and Early Islam, 1), pp.299-336; Idem, The waning of the Umayyads: notes on Tabari's history translated, vol. XXVI, Der Islam, 69, 1992 pp.81-109; Idem, Sayf ibn 'Umar in medieval and modern scholarship, Der Islam, 67, 1990 pp.1-26; Idem, The `cyclical reform`: a study of the Mujaddid tradition, Studia Islamica, 70, 1989 pp.79-117; Idem, Processes of redaction: the case of the Tamimite delegation to the Prophet Muhammad, Bulletin of the School of Oriental and African Studies, 49, 1986 pp.253-270; Idem, The sinful wars: religious, social, and historical aspects of hurub al-fijar, Jerusalem Studies in Arabic and Islam 8, 1986 pp.37-59; Idem, Asad from Jahiliyya to Islam, Jerusalem Studies in Arabic and Islam 6, 1985 pp.1-28; Idem, The participation of Tayyi' in the ridda, Jerusalem Studies in Arabic and Islam 5, 1984 pp.53-71.

(18) David Ayalon, Le phenomene mamelouk dans l'Orient islamique, Weill, G. (Translator), Paris: Presses Universitaires de France, 1996, 168pp; Idem, The Mamluks of the Seljuks: Islam's military might at the crossroads, Journal of the Royal Asiatic Society, N.S. 6 iii, 1996 pp.305-333; Idem, Pessah Shinar, Jerusalem Studies in Arabic and Islam, 19, 1995 pp.1-4; Idem, Islam and the Abode of War: military slaves and Islamic adversaries, Aldershot: Variorum, 1994 (298)pp. [13 reprinted articles, 1975-93, and one conference paper, 1964.]; Idem, The expansion and decline of Cairo under the Mamluks and its background, Itineraires d'Orient: hommages a Claude Cahen. Textes reunies par R.Curiel & R.Gyselen Bures-sur-Yvette: Groupe pour l'Etude de la Civilisation du Moyen-Orient, 1994 (Res Orientales, 6) pp.13-19; Idem, Some remarks on the economic decline of the Mamluk sultanate, Jerusalem Studies in Arabic and Islam, 16, 1993 pp.108-124; Idem, Mamluk military aristocracy during the first years of the Ottoman occupation of Egypt, in: The Islamic world from classical to modern times: essays in honor of Bernard Lewis, C.E.Bosworth, C.Issawi, R.Savory, & A.L.Udovitch, eds. Princeton: Darwin Press, 1989, rp. 1991 pp.413-431.

Idem, The Nubian dam, Jerusalem Studies in Arabic and Islam, 12, 1989 pp.372-390. [Muslim failure to conquer Nubia for centuries.] ; Idem, Islam versus Christian Europe: the case of the Holy Land, in: The Holy Land in history and thought: papers submitted to the international conference on the relations between the Holy Land and the world outside it, Johannesburg 1986. Ed. M.Sharon, Leiden: Brill, 1988 pp.247-256; Idem, The auxiliary forces of the Mamluk Sultanate, Der Islam, 65, 1988 pp.13-37; Idem, Mamluk military aristocracy - a non-hereditary nobility, Jerusalem Studies in Arabic and Islam, 10, 1987 pp.205-210; Idem, The end of the Mamluk Sultanate. (Why did the Ottomans spare the Mamluks of Egypt and wipe out the Mamluks of Syria?), Studia Islamica, 65, 1987 pp.125-148; Idem, The Mamluk novice (on his youthfulness and on his original religion), Revue des Etudes Islamiques, 54, 1986 pp.1-8; Idem, On the term khadim in the sense of `eunuch` in the early Muslim sources, Arabica, 32, 1985 pp.289-308; Idem, Regarding population estimates in the countries of medieval Islam, Journal of the Economic and Social History of the Orient 28, 1985 pp.1-19; Idem, Egypt as a dominant factor in Syria and Palestine during the Islamic period, in: Egypt and Palestine: a millennium of association (868-1948). Ed. A.Cohen & G.Baer, Jerusalem: Ben Zvi Institute; New York: St. Martin's Press, 1984 pp.17-47; Idem, From Ayyubids to Mamluks, Revue des Etudes Islamiques, 49, 1981 pp.43-57; Idem, Mamlukiyyat: a first attempt to evaluate the Mamluk military system, Jerusalem Studies in Arabic and Islam, 2, 1980 pp.321-349; Idem, The Mamluks and Ibn Xaldun,

Israel Oriental Studies, 10, 1980 pp.11-13; Idem, On the eunuchs in Islam, Jerusalem Studies in Arabic and Islam, 1 (1979) pp.67-124; Idem, Aspects of the Mamluk phenomenon. Part II. B. Ayyubids, Kurds and Turks, DerIslam, 54 (1977) pp.1-32; Idem, The eunuchs in the Mamluk sultanate, Studies in memorey of G. Wiet (Jerusalem 1977), pp.267-295; Idem, Aspects of the Mamluk phenomenon., Der Islam, 53 (1976) pp.196-225; Idem, Names, titles and 'nisbas' of the Mamluks, Israel Oriental Studies, 5 (1975) pp.189-232; Idem, Preliminary remarks on the Mamluk military institution in Islam, War, technology and society in the Middle East, Edited by V. J. Parry and M. E. Yapp. 1975 pp.44-58; Idem, The great Yasa of Chingiz Khan. A reexamination., Studia Islamica, 38 (1973) pp.107-156; Idem, Discharges from service, banishments and imprisonments in Mamluk society, Israel Oriental Studies, In memoriam S. M. Stern. II, 1972 pp.25-50; Idem, On one of the works of Jean Sauvaget (La poste aux chevaux dans l'Empire des Mamlouks), Israel Oriental Studies, 1 (1971) pp.298-302; Idem, The great Yasa of Chingiz Khan. A reexamination., Studia Islamica, 33 (1971) pp.97-140; Idem, The great Yasa of Chingiz Khan. A reexamination., Studia Islamica, 4 (1971) pp.151-180; Idem, The Muslim city and the Mamluk military aristocracy, Proc. Israel Acad. Sci. Hum. 2 (1968) pp.311-329; Idem, The Muslim city and the Mamluk military aristocracy., Proc. Israel Acad. 2 (1968) pp.311-329; Idem, The Mamluks and naval power. A phase of the struggle between Islam and Christian Europe, Proc. Israel Acad., 1 (1967) pp.8; Idem, A reply to Professor J.R. Partington. [On the professor's criticisms of Ayalon's Gunpowder and firearms in the Mamluk kingdom], Arabica, 10 (1963) pp.64-73; Idem, The European-Asiatic steppe: a major reservoir of power for the Islamic world, Trud. XXV. Mezhdunarodnogo Kong. Vostokovedov, Moskva, 1960, Tom II (1963) pp.47-52; Idem, The historian al-Jabarti, in: Historians of the Middle East, Edited by B. Lewis and P. M. Holt. 1962 pp.391-402; Idem, Notes on the Furusiyya exercises and games in the Mamluk sultanate, in: Studies in Islamic history and civilization (Scripta Hiero-solumitana), IX 1960 pp.31-62; Idem, Studies in al-Jabarti I. Notes on the transformation of Mamluk society in Egypt under the Ottomans, Journal of the Economic and Social History of the Orient 3 (1960) pp.275-325; Idem, Studies on the transfer of the 'Abbasid Caliphate from Bagdad to Cairo, Arabica 7 (1960) pp.41-59; Idem, The historian al-Jabarti and his background, Bulletin of the School of Oriental and African Studies, 23 (1960) pp.217-249; Idem, The system of payment in Mamluk military society, Journal of the Economic and Social History of the Orient, 1 (1958), pp.257-296; Idem, The system of payment in Mamluk military society, Journal of the Economic and Social History of the Orient, 1

(1957) pp.37-65; Idem, Studies on the structure of the Mamluk army, Bulletin of the School of Oriental and African Studies, 16 (1954) pp.57-90; Idem, Studies on the structure of the Mamluk army, Bulletin of the School of Oriental and African Studies, 15 (1953) pp.203-228, 448-476; Idem, Le regiment Bahriya dans l'armee mamelouke, Revue des Etudes Islamiques 1951 pp.133-141; Idem, The Wafidia in the Mamluk Kingdom, Islamic Culture, 25 (1951) pp.89-104; Idem, The Circassians in the Mamluk kingdom, Journal of the American Oriental Society, 69 (1949) pp.135-147; idem, The plague and its effects upon the Mamluk Army, Journal of the Royal Asiatic Society, 1946 pp.67-73.

(19) Moshe Sharon, Corpus inscriptionum arabicarum Palaestinae. Leiden: Brill, 1997, (Handbuch der Orientalistik: Abt. 1, Der Nahe und der MittlereOsten, 30) 220pp.

Idem, The Arabic inscriptions of Dayr Dubban, Journal of the Royal Asiatic Society, N.S. 7 iii, 1997 pp.355-372; Idem, Waqf inscription from Ramla c. 300/912-13, Bulletin of the School of Oriental and African Studies, 60 i, 1997 pp.100-108.; Idem, An early Islamic mosque near Be'er Ora in the southern Negev:possible evidence for an early eastern Qiblah?, with Avner, U., Nahlieli, D., 'Atiqot, 30, 1996 pp.107-114.; Idem, A new Fatimid inscription from Ascalon and its historicalsetting, 'Atiqot, 26, 1995 pp.61-86; Idem, The Islamic factor in Middle East politics, Midstream, 40 i, 1994 pp.7-10; Idem, Five Arabic inscriptions from Rehovoth and Sinai, Israel Exploration Journal, 43, 1993 pp.50-59;252; idem, The Umayyads os Ahl al-bayt, Jerusalem Studies in Arabic and Islam, 14, 1991 pp.115-152; Idem, The birth of Islam in the Holy Land, in: The Holy Land in history and thought: papers submitted to the international conference on the relations between the Holy Land and the world outside it, Johannesburg 1986. Ed. M.Sharon Leiden: Brill, 1988 pp.225-235; Idem, The Muslims of Jerusalem, in: Jerusalem: city of the ages. Ed. & with an introductory essay by A.L.Eckardt, Lanham: University Press of America, with American Academic Association for Peace in the Middle East, 1987 pp.211-217; Idem, Ahl al-bayt - people of the house, Jerusalem Studies in Arabic and Islam, 8, 1986 pp.169-184. [Sunni, 'Abbasid & Shi'i interpretations & usage.]; Idem, The military reforms of Abu Muslim, their background and consequences, in: Studies in Islamic history and civilization in honour of Professor David Ayalon. Ed. M.Sharon, Jerusalem: Cana; Leiden: Brill, 1986 pp.105-143; Idem, The development of the debate around the legitimacy of authority in early Islam, Jerusalem Studies in Arabic and Islam, 5, 1984 pp.121-141; Idem, Black banners from the East. The establishment of the 'Abbasid State: incubation of a revolt, Jerusalem: Magnes Press; Leiden: Brill, 1983, (Max Schloessinger

Memorial: Monograph 2) 265pp; Idem, Notes on the question of the legitimacy of government in Islam, Israel Oriental Studies, 10, 1980 pp.116-123.; Idem, Passover or Easter? A study of an Arabic inscription from Ramla, Arabic and Islamic Studies, 2, 1978 pp.xxxi-xlv; Idem, The 'Abbasid da'wa re-examined on the basis of the discovery of a new source, Arabic and Islamic studies, 1, 1973 pp.xxi-xli.

Idem, Arab-Canadian family life., Abu-Laban, Arab Studies Quarterly, 1 (1979) pp.135-156; Idem, The Ayyubid walls of Jerusalem. A new inscription from the time of Al-Mu'azzam 'Isa., in: Studies in memorey of G. Wiet, Jerusalem 1977 pp.179-193.

Idem, The political role of the Bedouins in Palestine in the sixteenth and seventeenth centuries, with Moshe Ma'oz, Studies on Palestine during the Ottoman period, 1975 pp.11-30; Idem, Un nouveau corpus des inscriptions arabes de Palestine., Revue des Etudes Islamiques, 42 (1974) pp.185-191; Idem, Arabic inscriptions from the excavations at the Western Wall, Israel Exploration Journal, 23 (1973) pp.214-220.

Idem, The 'Abbasid da'wa re-examined on the basis of the discovery of a new source, Arabic and Islamic studies, Edited by Jacob Mansour. Ramat Gan 1973 pp.XXI-XLI.

Idem, A Waqf inscription from Ramlah., Arabica, 13 (1966) pp.77-84; Yitzhak Shichor, Hide and seek: Sino-Israeli relations in perspective, Israel Affairs, 2 ii, 1994 pp.188-208; Idem, The Middle East, Chinese defence policy. Ed. G.Segal and W.T.Tow (Urbana & Chicago: University of Illinois Press, 1984 pp.263-278; Idem, The role of Islam in China's Middle-Eastern policy, Islam in Asia. Volume II: Southeast and East Asia. Ed. R.Israeli & A.H.Johns (Jerusalem: Magnes Press; Boulder: Westview, 1984 pp.305-317; Idem, Early Chinese attitudes towards the Arab-Israeli conflict, Asian and African Studies (Israel), 15, 1981 pp.343-361.

(20) Characteristics of the Development of the Abbasid Army, unpublished Ph.D. Thesis, The Hebrew University, Jerusalem, 1986.

(21) Amikam Elad, Le status politico-religieux de Jerusalem a l'epoqueomeyyade, Khelladi, Maya (Translator), Dedale, 3-4, 1996 pp.282-298; Idem, Al-Katib - eine palastinensische Kulturzeitschrift als Forum der Intifada-Literatur. (Zusammenfassung: Palestinian literature of the Intifada in Al-Katib.), Orient (Opladen), 36 i, 1995 pp.109-125;197; Idem, Aspects of the transition from the Umayyad to the 'Abbasid Caliphatem, Jerusalem Studies in Arabic and Islam, 19, 1995 pp.89-132; Idem, Mahfuz's `Za'balawi`: six stations of a quest, International Journal of Middle East Studies, 26 iv, 1994 pp.631-644; Idem, Medieval Jerusalem and Islamic worship: holy places, ceremonies, pilgrimage, Leiden: Brill, 1994, (Islamic History and Civilization: Studies and Texts, 8), 196pp.; Idem, The village novel in modern Egyptian literature,

Berlin: Schwarz, 1994, (Islamkundliche Untersuchungen, 175) 204pp.; Idem, Fiction and reality, in al-Tayyib Salih's `Dawmat Wad Hamid`, Writer, culture, text: studies in modern Arabic literature. Ed. A.Elad, Fredericton: York Press, 1993 pp.62-73; Idem, Writer, culture, text: studies in modern Arabic literature, Elad, A. (Editor), Fredericton: York Press, 1993 119pp.; Idem, Two identical inscriptions from Jund Filastin from the reign of the 'Abbasid Caliph, al-Muqtadir, Journal of the Economic and Social History of the Orient, 35 iv, 1992 pp.301-360; Idem, Why did 'Abd al-Malik build the Dome of the Rock? A re-examination of the Muslim sources, Bayt al-Maqdis: 'Abd al-Malik's Jerusalem. Part One. Ed. J.Raby & J.Johns (Oxford: Oxford University Press, for the Board of Faculty of Oriental Studies, University of Oxford, 1992, (Oxford Studies in Islamic Art, IX) pp.33-58. [Incl. text & translation of part of Sibt ibn al-Jawzi's Mir'at al-zaman].

Idem, The history and topography of Jerusalem during the early Islamic period: the historical value of Fada'il al-Quds literature: a reconsideration, Jerusalem Studies in Arabic and Islam, 14, 1991 pp.41-70; Idem, Ideology and structure in Fathi Ghanim's Al-Jabal, Journal of Arabic Literature 20, 1989 pp.168-186; Idem, The description of the travels of Ibn Battuta in Palestine: is it original?, Journal of the Royal Asiatic Society, 1987 pp.256-272; Idem, A bibliography of works by D.Ayalon, Studies in Islamic history and civilization in honour of Professor David Ayalon. Ed. M.Sharon, Jerusalem: Cana; Leiden: Brill, 1986 pp.13-18; Idem, The siege of Al-Wasit (132/749): some aspects of 'Abbasid and 'Alid relations at the beginning of 'Abbasid rule, in: Studies in Islamic history and civilization in honour of Professor David Ayalon. Ed. M.Sharon, Jerusalem: Cana; Leiden: Brill, 1986 pp.59-90; Idem, The Egyptian `village novel` - fiction and reality: summary research description, Bulletin of the Israeli Academic Center in Cairo, 5, 1984 pp.[13]-[15].

(22) W.MONTGOMERY WATT.

(٢٣) للمزيد حول هذا الموضوع راجع: سليمان كتاني(٢٠٠٤م)، مقدّمة كتاب الإمام علي نبراس ومتراس: ١٤ ـ ١٥، مراجعة وتقديم: عماد الهلالي، نشر أديان (التابع لجامعة الأديان والمذاهب)، قم، ٢٠١٢م.

(24) Etan Kohlberg, Taqiyya in Shi'i theology and religion, in: Secrecy and concealment: studies in the history of Mediterranean and Near Eastern religions. Ed. H.G.Kippenberg & G.G.Stroumsa Leiden: Brill, 1995, (Studies in the History of Religions, 65) pp.345-380 ; Idem, The intercultural career of Theodore of Antioch, with Kedar, B. Z, Mediterranean Historical Review 10 i-ii, 1995 pp.164-176. [Incl. Islamic philosophy.]; Idem, A medieval Muslim scholar at work: Ibn Tawus and his library,

Leiden: Brill, 1992, (Islamic Philosophy, Theology and Science: Texts and Studies, XII) 470pp; Idem, A Melkite physician in Frankish Jerusalem and Ayyubid Damascus: Muwaffaq al-Din Ya'qub b.Siqlab, with Kedar, B. Z., Asian and African Studies (Israel), 22, 1988 pp.113-126; Idem, Imam and community in the pre-Ghayba period, in: Authority and political culture in Shi'ism. Ed. Said Amir Arjomand, Albany: State University of New York Press, 1988 pp.25-53; Idem, Al-usul al-arba'umi'a, Jerusalem Studies in Arabic and Islam, 10, 1987 pp.128-166; Idem, Aspects of Akhbari thought in the seventeenth and eighteenth centuries, in: Eighteenth-century renewal and reform in Islam. Ed. N.Levtzion & J.O.Voll Syracuse (USA): Syracuse University Press, 1987 pp.133-160; Idem, Western studies of Shi'a Islam, in: Shi'ism, resistance, and revolution. Ed. M.Kramer (Boulder: Westview; London: Mansell, 1987 pp.31-44; Idem, Bara'a in Shi'i doctrine, Jerusalem Studies in Arabic and Islam, 7, 1986 pp.139-175;Idem, Non-Imami Muslims in Imami fiqh, Jerusalem Studies in Arabic and Islam, 6, 1985 pp.99-105; Idem, The position of the walad zina in Imami Shi'ism, Bulletin of the School of Oriental and African Studies, 48, 1985 pp.237-266; Idem, Some Imami Shi'i views on the Sahaba, Jerusalem Studies in Arabic and Islam, 5, 1984 pp.143-175; Idem, Muwafat doctrines in Muslim theology, Studia Islamica, 57, 1983 pp.47-66; Idem, Shi'i Hadith, in: Arabic literature to the end of the Umayyad period(Cambridge: Cambridge University Press, 1983, (Cambridge History of Arabic literature [1]) pp.299-307; Idem, The evolution of the Shi'a, Jerusalem Quarterly, 27, 1983 pp.109-126; Idem, Some Shi'i views of the antediluvian world, Studia Islamica, 52 (1980) pp.41-66; Idem, Manahij al-'arifin, a treatise on Sufism by Abu 'Abd al-Rahman al-Sulami., Jerusalem Studies in Arabic and Islam, 1 (1979) pp.19-39; Idem, Abu Turab. (Discussion of the name.)., Bulletin of the School of Oriental and African Studies, 41 (1978) pp.347-352; Idem, From Imamiyya to Ithna'ashariyya., Bulletin of the School of Oriental and African Studies, 39 (1976) pp.521-534; Idem, Some Zaydi views on the Companions of the Prophet, Bulletin of the School of Oriental and African Studies, 39 (1976) pp.91-98; Idem, The development of the Imami Shi'i doctrine of Jihad., Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft, 126 (1976) pp.64-86 ;Idem, An unusual Shi'i isnad., Israel Oriental Studies, 5 (1975) pp.142-149; Idem, Some imami-shi'i views on taqiyya., Journal of the American Oriental Society 95 (1975) pp.395-402; Idem, Some notes on the Imamate attitude to the Qur'an., Islamic philosophy and the classical tradition Essays presented to R. Walzer. 1972 pp.209-224.

(25) Shiism, ed., Etan Kohlberg (Ashgate/Variorum, 2003).

(26) ETAN KOHLBERG, IBN TAWUS AND HIS LIBRARY.

(٢٧) طبع ونشرالكتاب بهذه المواصفات:

أبو عبد الله أحمد بن محمد السياري، كتاب القراءات أو التنـزيل والتحريف، حقَّقه وقدَّم له: أيتان كولبرغ ومحمد علي أمير معزي، دار بريل للنشر في ليدن وبوسطن، سنة ٢٠٠٩. نشر الكتاب بنصه العربي مع ترجمة وشرح باللغة الإنجليزية، وعنوانه الإنجليزي :

Revelation and Falsification: The Kitab Al-qira'at of Ahmad B. Muhammad Al-sayyari (Texts and Studies on the Quran) [Hardcover]. Etan Kohlberg (Editor), Mohammad Ali Amir-Moezzi (Editor) - Hardcover: 650 pages, Publisher: Brill Academic Pub (March 30, 2009).

(٢٨) ماير ميخائيل بار أشر (بن عاشور)، من أبرز تلامذة إيتان كولبرغ، وهو من يهود المغرب، والمولود عام ١٩٥٥م في إحدى قرى مراكش، باسم (الرشدية).

(٢٩) يعود السبب الرئيس للمحققين في الجامعة العبرية لدراسة المذهب النصيري (العلوي) إلى حاكمية العائلة العلوية في سورية الجارة. والحقيقة أنّه بدأت الدراسات حول الفرقة النصيرية عندما نشر المستشرق الألماني (ردولف اشتروتمان) نصوصاً عن النصيرية، وهذه النصوص كانت بمثابة نقطة عطف في الدراسات النصيرية والغلاة الشيعة. ومن بعده جاء دور المستشرق الألماني الآخر (هاينس هالم)، الذي نشر بحوثه عن الفرقة النصيرية وغلاة الشيعة في كتابه الذي ترجم إلى اللغة العربية من قبل منشورات الجمل، تحت عنوان: الغنوصية في الإسلام. ومن بعده جاء دور (متى موسى) ليكمل الأبحاث والدراسات التي تتعلَّق بالغلاة الشيعة، ومنهم النصيرية، في كتابه الذي نشره تحت عنوان: (الغلاة الشيعة).

ومن أهم البحوث التي نشرت في الغرب عن الفرقة العلوية مقال للأستاذ قيس فرو في مجلة: Der Islam الألمانية، بعنوان: العلويون في سورية الحالية، من النصيرية إلى الإسلام، عن طريق تغيير اسمهم إلى العلويين.

(30) Meir Mikhael Bar-Asher and A. Kofesky, The Nusayri-Alawi Religion: An Enquiry Into Its Theology and Liturgy (Brill: Leiden, Boston and Köln, 2002); Idem, The theology of Kitab al-usus: an early pseudepigraphic Nusayri work, Rivista degli Studi Orientali, 71 i-iv / 1997, 1998 pp.55-81; Idem, A tenth-century Nusayri treatise on the duty to know the mystery of divinity, Bulletin of the School of Oriental and African Studies 58 ii, 1995 pp.243-250; idem, An early Nusayri theological dialogue on the relation between the ma'na and theism, Le Museon, 108 i-ii, 1995 pp.169-180.[Incl. Arabic text & English translation of Masa'il Abi 'Abd Allah b.Harun al-Sa'igh.]; idem, The Nusayri doctrine of 'Ali's divinity and the Nusayri trinity according to an unpublished treatise from the 7th/13th century, Der Islam, 72 ii, 1995, pp.258-292; Idem, Dogma and Ritual in Kitab al-Maarif by the Nusayri Theologian Abu Asid Maymun B. Al-Qasim Al-Tabrani (D.426/1034-35), Arabica, LII 1 (2005).

(31) Meir Mikhael Bar-Asher, Scripture And Exegesis in Early Imami Shiisam (Brill:

Leiden, Boston and Köln, 1999); Idem, The Quran Commentary Ascribed to Imam Hasan Al-Askari, Jerusalem Studies in Arabic and Islam, 24 (2000), pp.358-379; idem, Variant readings and additions of the Imami-Si'a to the Quran, Israel Oriental Studies, 13, 1993 pp.39-74; idem, Hebrew elements in North African Judeo-Arabic: alterations in meaning and form, Semitic studies in honor of Wolf Leslau on the occasion of his eighty-fifth birthday November 14th, 1991. Ed. A.S.Kaye, Wiesbaden: Harrassowitz, 1991 pp.128-149; idem, Deux traditions heterodoxes dans les anciens commentaires imamites du Coran, Arabica, 37, 1990 pp.291-314; idem, Quelques aspects de l'ethique d'Abu-Bakr al-Razi et ses origines dans l'oeuvre de Galen, Studia Islamica, 69 (1989), pp.5-38; 70, 1989 pp.119-147; M.M. Bar-Asher and Heath, J., A Judeo-Arabic dialect of Tafilalt (southeastern Morocco), Zeitschrift fur Arabische Linguistik, 9, 1982 pp.32-78.

(32) Sara Sviri, The mysterium coniunctionis and the 'yo-yo syndrome': from polarity to oneness in Sufi psychology, in: Jung and the monotheisms: Judaism, Christianity and Islam. Ed. J.Ryce-Menuhin (London: Routledge, 1994), pp.192-213; Idem, Waiting at the threshold of love, Sufi (London), 21, 1994 pp.5-10; Idem, Daughter of fire by Irina Tweedie: documentation & experiences of a modern Naqshbandi Sufi, in: Women as teachers and disciples in traditional and new religions. Ed. E.Puttick & P.B.Clarke Lewiston, Queenston & Lampeter: Edwin Mellen Press, 1993, (Studies in Women and Religion, 32) pp.77-89; Idem, Hakim Tirmidhi and the Malamati movement in early Sufism, Classical Persian Sufism: from its origins to Rumi. Ed. L. Lewisohn (London: Khaniqahi Nimatullahi Publications, 1993), pp.583-613; Idem, Wa-rahbaniyatan ibtada'uha: an analysis of traditions concerning the origin and evaluation of Christian monasticism, Jerusalem Studies in Arabic and Islam, 13, 1990 pp.195-208. (How it was viewed & evaluated in early Islam.); Idem, Between fear and hope: on the coincidence of opposites in Islamic mysticism, Jerusalem Studies in Arabic and Islam, 9, 1987 pp.316-349.

(33) Mordechai Abir, Oil, power, and politics: Conflict in Arabic, the Red, and the Gulf (Londen and New York : Frank Cass, 1974); Idem, Modern education and the evolution of the Saudi kingdom, in: National and international politics in the Middle East, ed., E. Ingran (Londen and New York: Frank Cass. 1986), pp.229-51; Idem, Saudi Arabia in the oil era: Regime and elites—conflict and collaboration (Boulder: Westview, 1988; Idem, Saudi Arabia: Government, society, and the Gulf crisis (Londen: Routledge 1993); Idem, Local leadership and early reforms in Palestine, 1800-1834, wityh Moshe Ma'oz, Studies on Palestine during the Ottoman period, 1975 pp.284-310.

(34) Jacob M. Landau, Arab and Turkish universities: some characteristics, Middle Eastern Studies, 33 i, 1997 pp.1-19 ;idem, Pan-Turkism: from irredentism to cooperation. 2nd rev. & updated ed, Bloomington: Indiana University Press, 1995 275pp. [First ed. published as Pan-Turkism in Turkey, London 1981.]; idem, Socio-economic material on the late Ottoman Empire in the German Military Archives, Histoire economique et sociale de l'Empire ottoman et de la Turquie (1326-1960). Actes du Congres international tenu a Aix-en-Provence... 1994. Sous la responsabilite de D.Panzac Paris: Peeters, 1995, (Collection Turcica, 8) pp.53-57; idem, Some characteristics of Jewish life in Ottoman Egypt, Bulletin of the Israeli Academic Center in Cairo, 19, 1995 pp.11-16; idem, Works in Russian on Ottoman foreign relations, Middle Eastern Studies, 31 i, 1995 pp.170-173; Idem, The politics of Pan-Islam: ideology and organization, ed. Landau, J. M. Oxford: Clarendon Press, 1994 438pp.; Idem, Turkey, Political parties of the Middle East and North Africa. Ed. F.Tachau (London: Mansell, 1994 pp.549-610.; Idem, Pan-Turkism in Turkey: a study of irredentism, London: Hurst, 1981, 219pp.

(٣٥) نقصد هنا بالاستغراب ميول العلماء والمفكِّرين العثمانيين إلى الغرب والحضارة الغربية.

(36) Uriel Heyd, The Ottoman 'Ulema and Westernization in the time of Selim III and Mahmud II, in: The modern Middle East: a reader. Ed. A.Hourani, P.S.Khoury, & M.C.Wilson (London: Tauris, 1993), pp.29-59. (Reprinted from Heyd, U. Studies in Islamic history, Jerusalem, 1961.); Idem, Turkish documents concerning the Jews of Safed in the sixteenth century, with Moshe Ma'oz, Studies on Palestine during the Ottoman period, 1975 pp.111-118; Idem, The Ottoman Fetva, Proc. 27th Int. Cong. Or. 1967, (1971) pp.217-218; Idem, Qauun and shari'a in Ottoman criminal justice before the tanzimat, Proc. 26th Int. Cong. Or, 1964, IV (1970) pp.257; Idem, Kanun and Shari'a in old Ottoman criminal justice, Proc. Israel Acad, 3 (1969) pp.1-18; Idem, Kanun and Shari'a in old Ottoman criminal justice, Proc. Israel Acad. Sci. Hum, 3 (1967) pp.1-18; Idem, An unknown Turkish treatise by a Jewish physician under Suleyman the Magnificent, Eretz-Israel, L. A. Mayer memorial volume.7 1964 pp.48*-53*; Idem, Moses Hamon, chief Jewish physician to Sultan Suleyman the Magnificent, Oriens, 16 (1963) pp.152-170; Idem, Starinnuie osmanskie upolovnuie Kanun-name, Trud. XXV. Mezhdunarodnogo Kong. Vostokovedov, Moskva, 1960, Tom II (1963) pp.471-473; Idem, The Ottoman 'Ulema and Westernization in the time of Selim III and Mahmud II, Studies in Islamic history and civilization (Scripta Hiero-solumitana), IX (1960) pp.63-96 ; Idem, The Muhimme Defteri (Register of Degrees): a major source for the study of Ottoman administration, Proceedings of the

27th International Congress of Orientalists, 24, 1957 pp.389-391; Idem, A Turkish description of the coast of Palestine in the early sixteenth century, Israel Exploration Journal, 6 (1956) pp.201-216; Idem, Language reform in modern Turkey, Middle East Affairs, 4 (1953) pp.402-409; Idem, The Jewish communities of Istanbul in the seventeenth century, Oriens, 6 (1953) pp.299-313.; Idem, The Congress of Orientalists in Istanbul, Middle East Affairs, 3 (1952) pp.60-61.

(37) Haggai Ben-Shammai, Jewish thought in Iraq in the 10th century, in: Judaeo-Arabic studies: proceedings of the founding conference for Judaeo-Arabicstudies. Ed. N.Golb (Amsterdam: Harwood Academic, 1997, (Studies in Muslim-Jewish Relations, 3), pp.15-32; The history of Jerusalem: the early Muslim period 638-1099, Prawer, J. (Editor), Ben-Shammai, H. (Editor), Jerusalem: Yad Izhak Ben-Zvi; New York: New York University Press, 1996, 443pp. [Tr. of Sefer Yerushalayim].

Idem, The Karaites, in: The history of Jerusalem: the early Muslim period 638-1099. Ed. J.Prawer, H.Ben-Shammai (Jerusalem: Yad Izhak Ben-Zvi; New York: New York University Press, 1996, pp.201-224; Idem, Jew-hatred in the Islamic tradition and the Koranic exegesis, Reisner, N. H. (Translator), Antisemitism through the ages. Ed. S.Almog, London: Pergamon, 1988 pp.161-169; Idem, Hebrew in Arabic script - Qirqisani's view, Studies in Judaica, Karaitica and Islamica presented to Leon Nemoy on hiseightieth birthday. Ed. S.R.Brunswick (Ramat-Gan: Bar-Ilan University Press, 1982 pp.115-126; Idem, Some Judaeo-Arabic Karaite fragments in the British Museum collection, Bulletin of the School of Oriental and African Studies, 38 (1975) pp.126-132; Idem, A note on some Karaite copies of Mu'tazilite writings, Bulletin of the School of Oriental and African Studies, 37, (1974), pp.295-304.

(٣٨) القرائيم هي إحدى الفرق اليهودية التي لا تؤمن بالتلمود الذي يشتمل على «المشنا»، أي (البحوث الفقهيّة)، و«الجمارا»، أي (البحوث العقائدية). وتؤكد هذه الفرقة على أهمية النصّ في التوراة نفسه (لتقرير الأخبار عن التلمود ومكانته في التراث التشريعي لليهود انظر: أدين شتاينسالتز، مدخل إلى التلمود، ترجمة: الدكتور فينيتا بوتشيفا الشيخ، دار الفرقد، دمشق، ٢٠٠٦م).

ويبدو أنّ اسم قرائيم استخدم لأول مرّة من قبل العالم اليهودي القرائيمي بنيامين نهاوندي، وذلك على أساس ما ذكره العالم القرائيمي في القرن الثاني عشر إلياهو بن إبراهيم. وقد استخدم هذا الاسم الربانيون اليهود أيضاً. وكلمة قرائيم (عبرية)، أو قرائيون (العربية) إشارة إلى قراءة التوراة المقتبسة من كلمة مقراء. وفي ما يتصل بسبب ظهور هذه الفرقة فثمّة آراء مختلفة، فبعض المحقّقين ذهبوا إلى أنّ هذه الفرقة هي استمرارٌ لإحدى الفرق اليهودية، أي الصدوقيّون؛ حيث هناك تشابه بين الفرقتين، وهو عدم قبول السنّة الشفهية اليهودية، أي التلمود. وفي أغلب المصادر يذكر عنان بن داود بوصفه مؤسِّساً لحركة القرائيم. وقد أورد إليشاع بن أبراهام القرائيمي بالتفصيل سيرة حياة وشرح

حال عنان، وقال: إنّ الربانيين اليهود يعتبرونه رجلاً عالماً، ولكنه متنوِّر، حيث يملك فكراً حرّاً، وكانوا يعتبرونه بمثابة الأب والرئيس، ولكنْ لم يتمّ اختياره لرئاسة اليهود (رأس اليهود / رش كالوت)، أي رأس الجالوت، واختاروا بدلاً عنه أخاه الأصغر (حنانيا)، المعروف بالزهد والتقوى لهذا المقام. والظاهر أنّ عدم اختيارهم عنان بن داود لمنصب رأس الجالوت هو بسبب آرائه في عدم قبوله السنّة الشفهية لليهود (التلمود). وقد ألقي في السجن مدّة من الزمن، وكان الفقية الشهير أبو حنيفة صاحبه في السجن، وقيل في المصادر اليهودية: إنّ عنان اقتبس القياس من أبي حنيفة، وبعد خروجه من السجن توجَّه إلى بيت المقدس، وأسس هناك كنيست، وسعى لإشاعة آرائه هناك، ومن آثار عنان: كتاب باسم سفر هاميتصوت، ذكر في بعض المصادر، حيث توجد أقسام منه الآن. وفي المصادر اليهودية القديمة ثمّة معلومات عن عنان. وينقل ربي عمران مؤلِّف كتاب سيدور (كتاب في الدعاء اليهودي)، الذي ألّف عام ٢٤٦، عن قول (نظروناي جائون) (جائون: منصب يهودي في مدرسة بابل اليهودية) الذي كان يتولى رئاسة أكاديمية سورا في بابل بين أعوام ٢٣٩ ـ ٢٤٤)، حول عنان أنّه غيَّر مراسم وأعياد اليهود، ولم يكن يعتقد بالمشنا والتلمود، وعلى هذا الأساس اتَّهموه وأتباعه بالارتداد. وبعد عنان بن داود كان أبو يوسف يعقوب القرقستاني (كان حيّاً عام ٣٢٦)، وهو من علماء القرائيم، تحدث في كتابه المهم «الأنوار والمراقب» عن عنان، وذكر أنّه كان من أبناء الأمراء من نسل داود، وقال: إنّ الربّيين اليهود عزموا على قتله. وقد تحدّث أليشاع بن إبراهيم، وهو من علماء القرائيم في القرن السادس الهجري، بتفصيل عن عنان، حيث ذكر هذه الأحداث بالتفصيل إبراهيم بن داود في كتابه حوادث، الذي ألفه عام ٥٥٧هـ. ويختلف القرائيميون في أغلب المسائل مع علماء اليهود، وكذلك التراث اليهودي السائد. ومن أشهر علماء القرائيم في القرنين الثالث والرابع الهجري: إسماعيل العكبري، وبنيامين بن موشه النهاوندي، وموسى الزعفراني (أبو عمران التفليسي) ودانيال القومسي، وملك رملي. وأهم مركز علمي للقرائيم كان في بدايته في العراق، ومن ثم انتقل إلى بيت المقدس (من القرن الرابع إلى الحروب الصليبية). ومن أبرز القرائيميين في بيت المقدس: يافث بن علي، شارح الكتاب المقدَّس العبري، وأبو علي الحسن بن علي البصري(كان حيّاً عام ٣٩٥هـ)، وابنه أبو سعيد لوي بن يافث. انظر:

Leon Nemoy, ed and trans., Karaite Anthology (New Haven and London: Yale University Press 1952); Zvi Ankori, Karaites in Byzantium: The Formative Years, 970-1100 (New York, 1959); Karaite Studies, ed., P. Birnbaum (New York, 1971); H. Ben-Shammai, The Karaites, in: The History of Jerusalem: The Early Islamic Period (638-1099), ed., J. Prawer (in Hebrew) (Jerusalem, 1987), pp.163-78; idem, The Doctrines of Religious Thought of Abu Yusuf Yaqub al-Qirqisani and Yefet ben Eli, (Ph.D. diss., Hebrew University, 1977); Yaaqub al-Qirqisani, Kitab al-Anwar wa-l-Maraqib (The Book of Lights and Watchtowers), ed., L. Nemoy, vols. 1-5 (New York 1939-1943); Moshe Gill, A History of Palestine, 634-1099 (Cambridge, 1992), pp.777-820; N.Wieder, The Judean Scrolls and Karaism (London, 1962); P.S. Goldberg, Karaite Liturgy and Its Relation to Synagogue Worship (Manchester, 1957); L. J. Weinberger, Rabbanite and Karaite Liturgical Poetry in South-Eastern Europe

(Cincinnati, 1991); Meira Polliack, ed., Karaite Judaism: A Guide to Its History and Literary Sources (Brill, E.J. Leiden, 2003)

وآخر الدراسات عن القرائيم هي :

Daniel Frank, The Study of Medieval Karaism 1959-1989: A Bibliographical Essay, Bulletin of Judaeo-Greek Studies 9 (1990), pp.15-23 and D.J. Lasker, Karaites: Developments 1970-1988, Encyclopaedia JudaicaYearbook 1988-89, 366-67.

(39) Dawud ibn Marwan al-Muqammis and his Ishrun Maqala in Hebrew- (At the 1 Hebrew University, Jerusalem .Advisor: Professor Haggai Ben- Shammai. Degree awarded 1984, with distinction.

(40) Shaul Shaked, From Zoroastrian Iran to Islam: studies in religious history and intercultural contacts (Aldershot: Variorum, 1995 (321) pp. [Reprinted articles, 1967-92.]; Idem, Some Islamic reports concerning Zoroastrianism, Jerusalem Studies in Arabic and Islam, 17, 1994 pp.43-84; Idem, For the sake of the soul`: a Zoroastrian idea in transmission into Islam, Jerusalem Studies in Arabic and Islam, 13, 1990 pp.15-32; Idem, Zoroastrian polemics against Jews in the Sasanian and early Islamic period, Irano-Judaica II. Studies relating to Jewish contacts with Persian culturethroughout the ages. Ed. S.Shaked & A.Netzer. Jerusalem: Ben-Zvi Institute, 1990 pp.85-104; Idem, A facetious recipe and the two wisdoms: Iranian themes in Muslim garb, Jerusalem Studies in Arabic and Islam, 9, 1987 pp.24-35. [Borrowed into Arabic literature.]; Idem, Payman: an Iranian idea in contact with Greek thought and Islam, Transition periods in Iranian history: actes du Symposium deFribourg-en-Brisgau... 1985Leuven: Peeters, [for] L'Association pour l'Avancement des Etudes Iraniennes, 1987, (Cahiers de Studia Iranica, 5) pp.217-240; Idem, From Iran to Islam: on some symbols of royalty, Jerusalem Studies in Arabic and Islam, 7, 1986 pp.75-91.

Idem, From Iran to Islam: notes on some themes in transmission, Jerusalem Studies in Arabic and Islam, 4, 1984 pp.31-67; Idem, Fragments of two Karaite commentaries on Daniel in Judaeo-Persian, Irano-Judaica. Ed. S.Shaked (Jerusalem: Ben-Zvi Inst., 1982 pp.304-322; Idem, Epigraphica Judaeo-Iranica, Studies in Judaism and Islam, presented to D.S.Goitein. Ed. S.Morag & others (Jerusalem: Magnes Press, 1981), pp.65-82; Idem, Mihr the judge, Jerusalem Studies in Arabic and Islam, 2, 1980 pp.1-31; Idem, Judaeo-Persian notes, Israel Oriental Studies, 1 (1971) pp.178-182.

(41) Amnon Netzer, Persian Jewry and literature: a sociocultural view, in: Sephardi and Middle Eastern Jewries: history and culture in the modern era. Ed., H.E.Goldberg, Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 1996 pp.240-255;Idem, Rashid al-Din and his Jewish background, Irano-Judaica, 3, 1994 pp.118-126; Idem, The story

of the prophet Sho'ayb in Shahin's Musanameh, Iranica Varia: papers in honor of Professor Ehsan Yarshater (Leiden: Brill, 1990, (Acta Iranica, 30; Textes et Memoires, XVI) pp.152-167; Idem, The fate of the Jewish community of Tabriz, in: Studies in Islamic history and civilization in honour of Professor David Ayalon. Ed. M.Sharon (Jerusalem: Cana; Leiden: Brill, 1986 pp.411-419. (Massacre between the years 1790-1797.); Idem, An Isfahani Jewish folk song, Irano-Judaica. Ed. S.Shaked, (Jerusalem: Ben-Zvi Inst., 1982 pp.180-203 ;Idem, Islam in Iran: search for identity, in: The Crescent in the East. Ed. R.Israeli. (London: Curzon, 1982 pp.5-22 ;Idem, A Judeo-Persian footnote: Sahin and 'Emrani, Israel Oriental Studies, 4 (1974) pp.258-264 ;Idem, Some notes on the characterization of Cyrus the Great in Jewish and Judeo-Persian writings, Commemoration Cyrus. Hommage universel, II, 1974 pp.35-52; Idem, Daniyal-nama and its linguistic features, Israel Oriental Studies,

In memoriam S. M. Stern. II, 1972 pp.305-314.; Idem, Daniyal-Name: an exposition of Judeo-Persian, slam and its cultural divergence. In: Studies in honor of Gustave E. von Grunebaum, 1971 pp.145-164.

(٤٢) ترجم هذا الكتاب إلى اللغة العربية، وطبع في القاهرة بهذا العنوان: الأدب الفارسي عند يهود إيران، جمع وتحقيق: د. أمون نتصر، ترجمة: أ. د. محمد نور الدين عبد المنعم، مركز الدراسات الشرقية، جامعة القاهرة، سلسلة الدراسات الأدبية واللغوية، العدد ٧، ٢٠٠٠م.

(٤٣) نشر هذا الكتاب بالأوفست في إيران ضمن المجموعة الكاملة لأبي عبد الرحمن السلمي، من قبل مؤسسة النشر الجامعي في طهران، وذلك بسعي واهتمام: رضا پور جوادي.

(44) Albert Arazi and Salman Masalha, Six Early Arab Poets: New Edition and Concordance, Based on W. Ahlwardt's The Divans of the Six Ancient Arabic Poets (Jerusalem 19991), 21, 23, 1357.

قسيمة الاشتراك

مجلة نصوص معاصرة

☐ أفراد ☐ مؤسسات

اسم المشترك:...

العنوان الكامل:..

....

الهاتف: .... فاكس: ....

مدة الاشتراك: ....ابتداءً من:.................................

المبلغ: .... عدد النسخ:................................

نقداً إلى: .... شيك مصرفي: ....

التاريخ: .... التوقيع: ....

الاشتراك السنوي

سائر الدول: ☐ **للأفراد ١٠٠ دولار** ☐ **للمؤسسات ٢٠٠ دولار** (خالصة أجور البريد)

ثمن النسخة

➢لبنان ٥٠٠٠ ل.ل ➢سوريا ١٥٠ ل.س ➢الأردن ٢.٥ دينار ➢الكويت ٣ دينار ➢العراق ٣٠٠٠ دينار ➢الإمارات العربية ٣٠ درهماً ➢البحرين ٣ دينار ➢قطر ٣٠ ريالاً ➢السعودية ٣٠ ريالاً ➢عمان ٣ ريال ➢اليمن ٤٠٠ ريالاً ➢مصر ٧ جنيهات ➢السودان ٢٠٠ دينار ➢الصومال ١٥٠ شلناً ➢ليبيا ٥ دنانير ➢الجزائر ٣٠ ديناراً ➢تونس ٣ دينار ➢المغرب ٣٠ درهماً ➢موريتانيا ٥٠٠ أوقية ➢تركيا ٢٠٠٠٠ ليرة ➢قبرص ٥ جنيهات ➢أمريكا وأوروبا وسائر الدول الأخرى ١٠ دولار.

Nosos Moasera

Th8 - 9 YEAR – NO. 32 - 33 , Autumn 1434 – 2013 - Winter 1435 - 2014

Correspondence:

To the office of the Editor-in-chief

Lebanon.P.O.Box: 25 \ 327 Beirut

E-mail: info@nosos.net